人文精神的承传与重建

李锦全 著

当代岭南学术论丛



作者简介

李锦全，广东东莞人，1926年生。1951年毕业于中山大学历史系。中山大学哲学系教授、中国哲学专业博士生导师。担任中国哲学史学会常务理事、国际儒学联合会理事、中国孔子基金会理事兼学术委员会委员、广东社会科学联合会主席团委员、广东朱熹学术思想研究会会长、广东岭南理学研究会会长等近30个学术团体职务。多年来从事中国哲学和中国文化的教学和研究。出版专著《海瑞评传》，与人合著《简明中国思想史》、《简明中国哲学史》、《岭南思想史》，主编《中国哲学初步》，参加主编《中国哲学史》、《现代新儒学研究论集》、《现代新儒学研究丛书》。在海内外发表论文150余篇。

李锦全教授学术述略（代序）

李宗桂

《人文精神的承传与重建》这部著作，是业师李锦全教授近年来研究中国传统思想文化及其与现代化关系的结晶。李师要我为这本书写序，我愧不敢当。但为了帮助读者了解本书的内容，特别是其中蕴涵的民族文化的真精神，我将李师的经历和学术思想作一简略介绍。

一

李锦全教授是广东东莞人。他于1926年2月9日出生于东莞县（现东莞市）莞城镇一个医生家庭。1932年春天，他入县城新民小学读书。1937年9月，考入东莞县立中学，其时他只有11岁多。1938年秋，日寇的铁蹄践踏到南方，东莞县城沦陷，他被迫停学困居家中。他父亲喜欢作旧体诗，家中藏有不少文史书籍，古典小说名著相当齐全。受这种家庭环境的熏陶，他在停学的4年中，广泛涉猎了古典文史著作。先是读《唐诗三百首》、《词选》和《花间集》等诗词选本，接着读昭明《文选》中的汉魏六朝诗赋，《诗经·国风》和《楚辞》，以及传奇剧本《桃花扇》等。同时，他还阅读了大量古典小说。《三国演义》、《西游记》、《水浒传》、《红楼梦》等名著自不必说，就连晚清时期的一般文学作品和各个时期的历史演义，也看得不少。历史书籍如《史记》、《通鉴》等，虽

有一些接触，但兴趣不如看文学书大。

1942 年，他复学入初中二年级。从 1938 年到 1942 年这 4 年的停学自修期间，他学会了作旧体诗和填词。他少年时记忆力很强。据称，他现在能背诵的大量诗词，都是那时候熟记下来的。他复学之时，东莞县城仍在敌伪的统治下，入读复办的东莞一中的学生，都是留在沦陷区的孩子。沦陷区后来虽然挂起汪记国民政府的招牌，可是亡国的滋味仍然深深地刺痛了他的心。他后来写过一组《莞城杂忆》诗，其中两首云："心惊胆战入城中，老幼无言尽鞠躬，少小应知亡国恨，神州依旧血流红"。"少小遭逢作顺民，胸中郁结向谁伸？挑灯作伴唯书卷，闭户关门隔路尘"。

1947 年 7 月，他在东莞中学毕业。当时从高二级开始文理分科，他入的是理科班，学了两年数理化。但在报考大学时，他没有听从父亲要他报考医科的意见，而从兴趣出发，自行决定报考广东省立文理学院中国文学系和中山大学历史系，结果被两校同时录取。由于中山大学是国立大学，故他最后进了历史系。

1949 年 10 月，广州解放。李锦全班上不少同学参加了工作，他是继续留校学习的 3 个人之一。在校期间，他修读过刘节、阎宗临、丘陶常、陈锡祺等先生开设的课程。他的毕业论文《唐碑校释》，由岑仲勉先生指导。他在系文物室兼任梁钊韬先生的助手。经过老师的教导和个人的努力，他掌握了历史文献学、考据学以至文字训诂等方面的基本功，为后来从事历史研究打下了坚实的基础。

1951 年 7 月，李锦全在历史系毕业，被分配到中南文化部文物处工作。1952 年被选派到北京，参加由中央文化部、考古所和北京大学联合举办的第一届考古工作人员训练班学习。除在北京上课外，还到大同、云冈、洛阳、郑州等地实习。由于众多名师的指点，以及现场直观教学与实践锻炼，学到了不少具体知识。1953 年，他到长沙住了 8 个多月，做了大量古墓葬的发掘工作。他

参加了出土有战国竹简的仰天湖35号墓的清理工作，并为此赋诗云："仰天湖上出奇珍，竹简千秋尚未闻。谁识此中文字意，钻研古史日常新"。他后来虽然没有继续做考古工作，但经过这段时期的专业学习和实际操作，加深了对我国古代社会历史文化特别是特质文化方面的认识，对他日后的研究工作，有相当的帮助。

1954年，国家调整行政体制，撤销了各大行政区，李锦全于是年10月回到母校中山大学历史系工作。他先是搞中国古代史，当了一年多的助教，1956年升任讲师。其时系里成立中国思想史教研组，他开始以古代思想史为研究方向。1960年，中山大学复办哲学系，他和思想史教研组随同杨荣国先生转到哲学系，一直工作到现在。

"文化大革命"前，李锦全在中山大学历史系、哲学系工作了11年多。在此期间，他讲授过中国古代史、中国哲学史专业基础课和中国古代思想史专业课。在杨荣国先生指导下，他和陈玉森、吴熙钊合写出《简明中国思想史》，1962年由中国青年出版社出版。那段时期，由于经常要下乡参加各种政治运动，耗费不少时间，但他仍从事科研工作，并关注学术问题的讨论。如关于古史辨派的疑古论、曹操的历史评价、地主阶级的"让步政策"、中国思想史上的"天人关系"、董仲舒的自然观、陈白沙哲学的性质等问题，他都发表过文章，阐发自己的见解。至于"文化大革命"期间"四人帮"搞的所谓批林批孔、评法批儒之类把戏，虽然迫于当时的局势，他也和当时的绝大多数知识分子一样被卷进漩涡，但他诚恳地说，那谈不上是学术研究。打倒"四人帮"后，他的学术活动才真正获得发展。

1978年是李锦全在教学和科研工作上重新起步的一年。他在恢复职称评议时晋升为副教授，并开始担任中国哲学史专业硕士研究生的教学工作，先后开出中国古代哲学史专题研究、先秦哲学原著研究、汉唐哲学原著研究、宋明清哲学原著研究、中国古

代史专题研究等课程。他受教育部委托，参加主编高校《中国哲学史》教材（上下册，人民出版社出版，已经重印十多次，发行十余万册）。1983年他晋升为教授，1986年被国务院学位委员会批准为中国哲学专业博士生导师。1984年至1989年，他担任中山大学哲学系主任。

目前，李锦全教授兼任着不少社会职务。他是全国中国哲学史学会常务理事、国际儒学联合会理事、中国孔子基金会理事兼学术委员会委员、广东社会科学联合会主席团委员、广东朱熹学术思想研究会会长、广东岭南理学研究会会长、广东康（有为）梁（启超）研究会副会长、广东老子文化研究会名誉会长、广东中华民族凝聚力研究会常务理事、广东中华民族文化促进会理事、广东炎黄文化研究会理事兼学术委员、广东省精神文明学会理事、中山大学学术委员会委员、中山大学学位委员会委员，等等。

二

李锦全教授自1978年以来，除了参加主编大学教材《中国哲学史》外，还出版了专著《海瑞评传》，与人合作出版专著多部，主编《中国哲学初步》，在海内外发表了150余篇学术论文，参加国际国内学术讨论会近60次。他积极参加中国哲学、中国文化方面的重大学术问题讨论，为中国哲学和中国文化的发展，为中华民族的振兴而竭心尽力。

李锦全教授知识广博，文史哲兼通，并擅长旧体诗词的写作，在国内和香港、台湾的学术界口碑甚佳。他发表的论文，就时限而言，从先秦贯通到当代，各个历史时期的都有；就学术流派而言，儒家、道家、墨家、法家、佛家、名家等，无不论及；先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、近代新学，以至现代新儒学，都在他的笔触之中。至于近年来影响广泛而深远

的中国文化讨论，特别是关于中国传统文化与现代化的关系问题，他更是见解独到，论著甚多，颇为学术界同人重视，产生了比较广泛的影响。

对于中国传统哲学发展的特点，李锦全用“矛盾融合、承传创新”八个字予以概括。他认为，中国传统哲学从先秦各家学派开始，便具有矛盾的两重性。儒家学说的重要特点之一，是着意研究和解决人际关系问题，孔子的“仁”可以说是一种人际关系学。儒学一方面在道德修养上平等要求不同地位的人们，提倡独立人格精神，一方面又在社会政治上竭力维护等级制度，从而形成了儒家在人际关系上的两重性思想矛盾。道家学者一方面抨击时政，一方面要为统治者的长远利益出谋献策，也表现出思想上的两重性矛盾。墨家既力主“非命”、“尚力”，又宣扬“天志”，倡导“明鬼”，同样表现出思想上的两重性矛盾。法家既竭力尊君，但也主张君臣合作共事，显然也具有两重性的思想矛盾。

李锦全还明确指出，先秦诸子百家争鸣，尽管彼此相互批判，但仍然有相通之处，“即表现为矛盾融合论”。他认为，墨家的兼爱和儒家的泛爱、博爱，前者是视人犹己，后者是推己及人，在思想实质上并无差别，只是操作程序上的差别而已，因而是可以融合的。道家猛烈批评儒、墨、法三家的学说，彼此间固然有相当的思想距离，但其实儒、墨、法各家与道家思想之间，也并非没有相通之处。道家倡导无为，儒家也讲无为而治——尧舜垂拱而治是儒家最高政治理想；法家思想集大成者韩非也以舜为君臣关系的样板，其实也是对垂拱而治的肯定。至于反对“损不足以奉有余”，则更是为道、儒、墨、法各家所阐释，所认同。礼与法是儒法两家思想的连接点，汉代之所以出现儒表法里（汉宣帝所谓“霸王道杂之”）的国策，并在其后两千年封建社会中流传不绝，本身就证明了儒法两家之间没有不可逾越的思想屏障。道家与法家之间，也是如此。道法思想的结合。早在战国时期便已出现。以

道为体，以法为用，是先秦道法两家思想的结合点。总之，“从汉初黄老之治的道法结合，到董仲舒儒表法里的儒法互补，中国学术思想正是沿着矛盾融合的路子向前发展。”后来虽然出现道教、佛教，但既矛盾又融合最终归于融合的趋势没有改变。

李锦全认为，各家各派思想的交互融合，有一个由浅入深的过程。从礼到法，道生法，儒表法里，道本儒末，所讲多是派生或互补的关系，且多就政治层面方论，未到哲学思想的深处。即使是佛教儒学化，将佛教的五戒与儒学的五常比附，仍然未能进入中国传统文化的哲理化的途径，才真正将三教思想加以融合，在承传传统思想文化的基础上，做出了某种程度的创新，把中国哲学提高到一个新水平。

对于中国传统文化的现代转型问题，李锦全认为，要结合当代中国的实际，实行批判继承方针，正确分析传统思想文化的矛盾两重性所带来的社会效应。比如，儒家的亲亲尊尊，用于处理人际关系时，如能做到尊老爱幼、和睦亲朋邻里、守望相助、疾病相扶，应当予以继承；但儒家为亲者讳、为尊者讳的思想作风，会助长官僚主义和人情网的滋生，以及特权思想、家长作风的泛滥，因而应该进行批判。儒家对道德人格高标准的要求，诸如讲究正己正人、以身作则、见利思义、先忧后乐、不欺暗室等，属于带有人民性、进步性的传统，应该加以发扬，但对儒学所塑造出的伪君子、假道学，则要加以揭露和批判。

显然，李锦全教授用“矛盾融合，承传创新”八个字概括中国传统哲学的发展历程及其特点，是见解独到的持平之论。可以说，这部《人文精神的承传与重建》，其写作思路、史料阐释、理论提炼，都是“矛盾融合、承传创新”这一基本理论构架的展现。这部著作的具体内容以及它的价值，我想读者阅读后自会明辨，限于篇幅，我这里就不赘言了。

我还要指出的是，自改革开放以来，学术界诸多重大理论问

题的探讨，李锦全教授都积极参与，发表论文，阐发自己的观点。现择要介绍，以便读者了解。

关于历史发展动力问题。70年代末，史学界曾展开热烈讨论。有人认为生产力的发展是推动整个人类社会发展的根本动力，有人则认为阶级斗争是阶级社会发展的根本动力。李锦全提出，在阶级社会中，生产斗争与阶级斗争是两个不同的范畴。不同社会形态的更替，生产力的发展是决定性因素，但“决定因素”和“动力”不能等同。从唯物史观来看，生产斗争在历史发展中起最终决定作用；从唯物辩证法的观点来看，阶级斗争则是推动阶级社会发展的伟大动力。据此，他撰写了《关于阶级社会中历史发展的动力问题》一文，全面阐述了自己的观点（1979年《中国历史学年鉴》有介绍）。

关于封建社会中农民政权的性质和劳动人民思想的估价问题。李锦全在1987年广东史学会年会上，提交了题为《从中国历史上农民起义的纲领口号看劳动人民思想的两重性》的论文。1981年在广州召开太平天国史学术讨论会，他提交的论文是：《试论洪秀全思想及太平天国政权的两重性》。文章认为，在封建社会中，农民和地主是对立的统一体，反映在思想和主张上，就是革命性与封建性、平均平等与封建特权诸因素错综复杂的结合在一起，太平天国就是带有矛盾两重性的政权。他的观点在1982年《中国历史学年鉴》中，被列为5种意见之一。

关于无神论与有神论的思想关系问题。1980年，李锦全在武汉参加中国无神论学术讨论会，提交了《陶渊明无神论思想试探》一文。该文认为，在历史唯物主义理论创立之前，无神论思想只能表现在自然观方面。如果超出这个界限，涉及到社会人事问题，就会陷入唯心主义的宿命论，从而通向有神论。1982年《中国哲学年鉴》介绍了这个观点。他后来在讨论柳宗元世界观的性质和老、庄论“道”的性质时，便用这种观点撰文加以阐述，企

图解决这类思想的矛盾及其通向问题。

关于中国哲学史和思想史的关系问题。《哲学研究》1983年第10期曾开辟专栏进行讨论。李锦全应约在该刊1984年第4期发表《试论思想史与哲学史的联系和区别》一文，认为前者研究的对象和着重点，是思想流变发展规律的历史进程，后者则是理论思维发展的内在逻辑。他这种观点曾被《新华文摘》摘要介绍。

对中国传统的各种哲学流派，李锦全近年作了相当广泛的研究，发表了大量文章。早在1979年和1980年时，他就发表了《邓析、惠施、公孙龙思想初探》和《宋钘、尹文思想初探》两文，批驳了所谓战国末期名归于法和名家是法家的同盟军的论点。由于“文革”宣扬儒家反动、法家进步的观点，“文革”后有人反其道而行之，提出儒家讲民主、法家倡专制的论断。李锦全写了《实事求是评价先秦儒法两家思想》和《也谈如何认识儒法两家的思想》，主张要作出全面公正的评价。后来又写了一篇《论我国传统思想文化中的儒法互补问题》，从宏观上论证了两家思想的关联及其历史作用。

对道家思想的研究，李锦全撰写了《关于庄子的哲学性质及其评价》、《老庄哲学的神学特色》等文，东京大学池田知久教授在日本《东方学》杂志上，作为中国庄子研究的一种代表性观点予以介绍。李锦全后来陆续撰写了《老子政治哲学的矛盾两重性与道家思想的历史作用》、《道家思想在传统文化中的历史地位》两文，对道家思想作了系统的阐述和全面的评价。

儒家思想研究是李锦全近年来的重点课题。1985年他到香港中文大学作短期访问，在哲学系作学术讲演和在讨论会上的发言，整理成《儒家思想的演变及其历史评价》、《儒家思想与现代化关系的探讨》二文。此前，他于1983年发表了《是吸收宗教的哲理，还是儒学的宗教化?》这些文章，构成了一个相对完整的系列，从纵向上探讨了儒家思想各个阶段的发展及其演变规律。后来，他

又连续发表了《论儒学思想的包容性及其发展路向》、《儒家思想哲理化的历史进程》、《从社会向现代化转型中看儒家思想的适应性》、《儒家传统能否适应现代化》等多篇论文，作了进一步的阐述。对于儒学在海外的传播，他也比较注意研究。如对朝鲜李朝时期李退溪的思想，他就联系儒学发展的历史，写过多篇论文，并参加了几次有关的国际会议。其中，具有代表性的是《中国儒学与退溪学论人际关系的思想特点》、《论退溪人生哲学在儒学中的历史地位》。对发展到现代的新儒学思潮，他也十分关注，并参与主持了作为国家重点课题的《理代新儒学思潮研究》项目，发表了《现代化新儒学思潮的历史评价》等文。

三

李锦全教授为人沉稳厚道，淡泊名利。他做事讲求实际，不务虚名。他十分注意教书育人，悉心培养青年一代，甘为人梯。他充分肯定青年的思想开阔，勇于创新；但同时也严肃指出其知识面窄，史料功底和理论功底都有所欠缺。但他坚信长江后浪推前浪，世上新人换旧人，是人类社会发展的必然规律。他衷心祝愿并真诚鼓励下一代能够青出于蓝而胜于蓝，为繁荣祖国的文化教育事业，作出更大的贡献。他培养的研究生，基本上都出版了自己的专著，并成长为所在单位的骨干。其中，有的担任了省部级学术机构的领导，有的在国外深造，有的已经成长为年轻的博士生导师。看到后辈的成长，他感到由衷的欣慰。

李锦全教授为人谦和，心胸开阔，善于与人合作共事。他与陈玉森教授、吴熙钊教授自60年代初开始学术合作。从那时至今，我们国家经历了种种磨难，特别是改革开放后人们的利益关系有了重大调整，但他们的真诚合作精神和友好相处的态度始终如一，体现了团结向上的精神风貌。他们彼此尊重，和衷共济，其乐融

融。他们从来没有因为现今不少人为之头痛的稿费分配、署名前后、职称晋升先后之类的问题而发生不愉快，也没有因为谁的成就、名气比自己大而不服气。应该说，我所在的中国哲学专业博士点，之所以能够取得目前的成就，能够获得国内外同行的尊重，是与他们长期的团结奋斗分不开的，也是与李锦全教授的人格力量分不开的。70年代末80年代初，他与武汉大学萧萐父教授受教育部委托，共同主编大学教材《中国哲学史》，历时3年，配合默契，酬唱神州，佳话连篇。80年代中后期至今，他与方克立教授共同主持国家“七五”、“八五”重点课题“现代新儒学思潮研究”，团结了全国近20所重点大学和研究院的数十名中青年一道奋斗，成果丰硕，在海内外引起广泛关注，受到好评。在工作中，他充分尊重方克立对诸多具体事务的领导，大事共同商量决策，相互合作无间。可以说，队伍庞大的“现代新儒学思潮研究”课题组，之所以能够取得丰硕的成果，之所以关系融洽、同心同德，是与两位主持人为人和为学的风范分不开的。

李锦全教授欣赏这样一幅对联：宠辱不惊，任庭前花开花落；去留无意，似天上云卷云舒。他在为萧萐父教授《佛教哲学简介》的题词中云：“欲除烦恼需无我，各有因缘莫羡人。佛性是空还是有？灵山非幻亦非真。”并在其《思空斋诗草》中自注道：“世事当如是观耳”。他经常说自己的人生哲学是“道法自然”。我想，这种“法自然”、“无我”的哲学，并不是世欲所谓的“消极”。恰恰相反，透过这种现象上的因应，我们看到了一个哲人的超越。这种超越，不仅是对个人荣辱、毁誉、穷通的超越，而且是对自我存在的超越。由这种超越精神的引导和提升，李锦全真正达到了自我身心的和谐，自我与社会的和谐，自我与他人的和谐。中国传统优秀文化的精神生命，在李锦全身上得到了具体的体现。“矛盾融合，承传创新”，他所概括的中国传统哲学的发展历程和特点，在他的学术生命中得到了生动的诠释。在这里，我们感受到中国

传统人文精神所追求的知行合一的精神力量，领悟到“君子儒”的真谛。

李锦全教授是我的业师，我是在他的教泽的滋润下成长起来的。他对我以及其他弟子，寄托着殷切的期望。他引用韩愈的话说，“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”，鼓励我们奋力前行。我们愿意努力，争取不辜负他的厚望。由于我和他相处时间比较长，对他的思想观点比较了解，故要我写这篇序言。这篇序言所谈的内容，只是我的一点体会，是否符合实际，就得听从读者的评判了。

1995 年 8 月于广州中山大学

目　录

李锦全教授学术述略（代序） …… 李宗桂（1）
中国传统思想文化的回顾与前瞻…… （1）
论中国传统思想文化的矛盾两重性 …… （32）
中国传统人生的安身立命之道 …… （43）
论儒家人文思想的历史地位 …… （53）
儒家思想的演变及其历史评价 …… （65）
儒家思想哲理化的历史进程 …… （87）
儒家文化与现代化关系问题的探索与思考…… （100）
现代新儒学思潮的历史评价…… （113）

道家思想在传统文化中的历史地位…… （136）
老子政治哲学的矛盾两重性与道家思想的历史作用…… （151）

内圣外王　各擅胜场
——孟、荀思想比较及其在传统文化中的历史地位
…… （172）
论儒佛人生观的矛盾与交融
——兼评柳宗元“统合儒释”论…… （182）
从洛学与关学的异同比较中看二程思想在理学中的地位
…… （193）
兼综儒道佛　契合理情神
——读东坡诗词论苏轼入世与出世思想的矛盾统一
…… （203）
岭南江门学派在宋明理学及中国传统文化中的历史地位
…… （221）

试论李贽的人生价值取向与终极关怀……（234）
试论王船山思想在中国传统文化中的历史地位与作用……（239）

论黄宗羲民主启蒙思想的历史地位……（253）
是启蒙思想，还是启蒙思想家？
——对戴震思想是否具有启蒙性的探索……（265）
试论近代中国资产阶级哲学矛盾的两重性……（281）
从中国走向近代化的进程中看龚（自珍）、林（则徐）、
魏（源）思想的历史地位……（299）
太平天国思想是中国传统文化与学习西方相结合
的产物……（312）
托古改制与变法维新
——读康有为《孔子改制考》、《大同书》兼论中国近代化
进程的历史特点……（317）
中国传统文化与近代解放潮流
——读梁启超《清代学术概论》与《中国近三百年
学术史》……（330）

正确对待传统文化道德遗产和建设社会主义精神文明
的关系……（339）
中国传统价值观的现代思考……（350）
传统文化是增强中华民族凝聚力的重要思想源泉……（360）
试论中华民族精神的基本内容及其对民族凝聚力的
促进作用……（372）
提高民族文化素质的反思与对策……（380）
“对外开放”问题的历史反思
——学习邓小平对外开放思想的体会……（390）

中国传统思想文化的回顾与前瞻

中国历史源远流长，是世界上有数的文明古国。我们中华民族的祖先，凭着勤劳的双手和智慧的头脑，曾经创造出光辉灿烂的古代文化，至今仍成为维系海内外华人的精神凝聚力量。近一百多年来，我国在走向近代的历程中，虽然经过了不少坎坷，但民族文化中的优秀传统，还在继续鼓舞着人们向前奋斗。当前我们正面临着走上现代化的征途，精神文明的建设更加迫切。我们不能割断历史，因此对传统思想文化如何反思过去，联系现在，展望将来，这将是一项很有现实意义的工作。由于这个研究课题，牵涉到的时间长，范围广，本文只能作一宏观考察，不当之处，敬请海内外同人，多加指正。

一、中国传统思想文化形成和发展的历史回顾

何谓文化？由于外延广泛而内涵复杂，至今尚无法作统一的界定。本文主要讲的是精神文化。哲学是时代精神的精华，故这里讲的中国传统思想文化，其核心是哲学思想。由于中国古代哲学与政治、伦理思想的关系非常密切，并且贯彻始终，因此中国传统文化又是哲学、政治、伦理思想的综合体。

中国传统思想文化是怎样逐步形成的？这里有一个过程。按照人类理论思维的发展规律，在原始社会中人和自然的关系，主

要反映在一些神话中，如开天辟地的传说，万物有灵的观念，以及图腾崇拜、祖先崇拜思想的出现，这一方面反映当时人类知识水平的低下，但另方面也表明当时还没有统一的至上神，这是原始时代的特点。

进入阶级社会的文明时代以后，地上有了最高王权，天上随之有至上神出现，殷商时称之为“帝”。这个上帝，既是至上神，又是祖宗神，是地上王权的庇护者，是支配自然和社会人事的最高权威。殷王每事都向上帝请示，包括对自然和人事上的吉凶祸福。当时统治者以受天命自居，如纣王就宣称“我生不有命在天?”① 这是王权神授的观点。但随着王朝的更替，殷灭周兴。周人认为殷王“不敬厥德，乃早坠厥命”；而周王能“敬德”，故“祈天永命”②。这就是“以德配天”思想。所谓“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。”③ 想享有天命，就要取得民心；而想得到民心，就要施行德政。只有敬德保民，才能配天受命，这种思想，特别是对后来的儒家产生了深远影响。

从西周末年到春秋时期，由于时局的动荡和社会的变革，天神的权威日渐失坠，因而出现重民轻神思想。如春秋时随国大夫季梁提出“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”的命题④。史嚚则进一步说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”⑤周内史叔兴更是说“吉凶由人”⑥。这标志着在人神关系中，人的价值和地位日益受到重视。“观乎人文，以化成天下”⑦，可以视为中国古代对文化作出的界定，这里姑不论其科学性如何，但人文

① 《尚书·商书·西伯戡黎》
② 《尚书·召诰》
③ 《尚书·蔡仲之命》
④ 《左传》桓公六年
⑤ 《左传》庄公三十二年
⑥ 《左传》僖公十六年
⑦ 《周易·象传》

思想的发达，在中国传统文化中具有特色，这是为世人所公认的。

从春秋后期到战国，先秦诸子的百家争鸣是中国思想文化史上的黄金时代。从人文思想来说，各家都具有特色，并且多与政治、伦理思想紧密相连。汉代司马谈在《论六家要旨》中说是“此务为治者也”。这个“治”当然可以说为统治者服务，但也不排除道德上的教化和思想教育工作，同时也包括怎样处理好社会上的人际关系，在共同文化心态上寻求社会稳定。

先秦儒家是当时的显学，在汉代以后的长期封建社会中，基本上是居于官方正统思想的地位。当前学术界有称之为中国文化的主干、轴心或代表。但也有不同意见，如有的文章认为，“中国传统文化从表层结构看，是以儒家为代表的政治伦理学说；从深层结构看，则是道家的哲学框架。”① 不过主干问题尽管看法上有分歧，由于儒家主张入世，所以从社会功能和对后世的影响来看，无论从正面还是负面来评判，不能不承认儒家思想的巨大作用。

儒家是人文思想比较丰富的学派，是沿着西周初年周公制定“以德配天”的思想路线发展而来。后世连同它的创始人孔子有称之为周、孔之教。孔、孟虽然也讲天命，但主张行仁政和德治，并最后以民心向背作为衡量人君好坏的评判标准。从周初讲“民之所欲，天必从之。”② 春秋时提出“神”是“依人而行”③。到战国末年儒家荀况主张“制天命而用之。”④ 在天人关系、神人关系的发展过程中，天神的权威逐渐被淡化了。虽然君权神授仍被封建帝王作为专制护法的灵光圈，儒家也有讲神道设教；但人文主义而非神文主义毕竟是儒家思想的主流，而刚健有为、自强不息的

① 周玉燕、吴德勤：《试论道家思想在中国传统文化中的主干地位》《哲学研究》1986年第9期。

② 《尚书·泰誓》

③ 《左传》庄公三十二年。

④ 《荀子·天论》

精神，成为促进人生向前奋斗的动力，这就成为中国传统文化中的精华部分。

在儒家的人文思想中还提出一整套的人生奋斗目标，就是从格物、致知、正心、诚意到修身、齐家、治国、平天下。这既是人生哲学，又是将事物认知、道德修养、政治抱负连成一体，按照从个人、家庭到全国的发展层次，构成一条完整的思想路线。儒家提倡慎独，不欺暗室，正己正人，成己成物。从以身作则推而广之，到“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，“天下兴亡，匹夫有责”。这些后世都成为激励人心的民族格言，而为历代爱国忧时之士所共识。

墨家也是先秦的显学，秦汉以来作为学派虽然是中绝了，但墨家思想对后世仍有相当影响。墨家讲“天志”、“明鬼”，似是宣扬迷信；与所讲的“非命”、“尚力”构成思想体系上的矛盾。但墨子认为“天意”是“兼相爱，交相利”①。“天”是“爱天下之百姓”，所以顺天意者，必得赏；反天意者，必得罚。鬼神也是“能赏贤而罚暴”②，这实际上把天鬼作为人所操持的工具。当然这里也反映小生产者有其软弱性的一面。

墨子虽然宣称天鬼的作用，但还是强调人们必需强力而为。他反复申明“强必治，不强必乱，强必宁，不强必危”；“强必贵，不强必贱，强必荣，不强必辱”；“强必富，不强必贫”；“强必饱，不强必饥，强必暖，不强必寒”③等各种必然现象。从而认为过去禹、汤、文、武这些圣王为政天下时，能够使到“饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治”，并非由于“命”所生成，而是“以为

① 《墨子·天志上》
② 《墨子·明鬼下》
③ 《墨子·非命下》

其力也”①。他由此归结说：“赖其力者生，不赖其力者不生。”②

墨家主张强力，但为的是爱利天下。反对墨家的孟子也不得不承认说：“墨子兼爱，摩顶放踵，利天下而为之。”③ 墨子主张“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身。”④ 还说“为彼犹为己也。”⑤ 墨子要求“仁人之事者，必务求与天下之利，除天下之害”⑥；而墨者本身，却“日夜不休，以自苦为极。”⑦ 这种利他主义精神和艰苦朴素作风，在传统文化中是应该保留的民族美德。

道家也是先秦一大学派，但入世态度与儒、墨不同，老、庄是不满现实统治者，但却将社会上出现的弊端，归咎于人类智识文明的进化，因而在历史观上形成一条复古倒退的思想战线，在人生观则倾向于逃避现实。如老子向往一个称之为“小国寡民”，“民至老死不相往来”⑧ 的理想社会；而庄子则走得更远，他仰望的“至德之世”，却是个“同与禽兽居”，即人兽不分，并表现为“无知”、“无欲”⑨ 的混沌世界。后来发展到鲍敬言那种激烈抨击现实的无君论，在传统文化中处在异端地位。

不过先秦道家并非只是现实政治的反对派，它也有“务为治”的一面。老子就说过，“为无为，则无不治”⑩，这是道家统治方术的特点。老子主张无为而治虽然是“道法自然”⑪思想的反映，

① 《墨子·非命下》
② 《墨子·非乐上》
③ 《孟子·尽心上》
④ 《墨子·兼爱中》
⑤ 《墨子·兼爱下》
⑥ 《墨子·兼爱下》
⑦ 孙诒让：《墨子传略》
⑧ 《老子》八十章。
⑨ 《庄子·马蹄》
⑩ 《老子》三章。
⑪ 《老子》二十五章。

但也并非消极到完全无所作为。这可以是“知雄守雌”，所谓“清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”① 其实这是一种以退为进的策略。当然，无为而治会有利于形成比较宽松的政治环境，与民休息和采取不干涉政策，如西汉初曹参为汉相，“君臣俱欲休息乎无为”，“民务稼穑，衣食滋殖。”② 这就有助于恢复生产和改善人民生活，使社会得到安定。

法家在先秦各派中比较后起，后来被称为法家的多是一些政治实干派的人物，并不太注意建构自身的理论体系。战国晚年作为法家集大成者韩非，据说他曾师事儒家荀子，并对老子书有所悟解，似接受过儒道两家思想的影响。但法家思想有其特点，即坚持进化的历史观。如商鞅明确提出：“治世不一道，便国不必法古。”③ 韩非也说：“世异则事异，事异则备变”，因而强调“因时变法”。他还认为人类社会发展有其阶段性：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”④ 因而主张“美当今”，反对“道往古”，“法先王”，这是不同于儒、墨、道各家。韩非建立了法、术、势相结合的法治理论，为2000年来中央集权封建专制统治奠定了思想基础。法家的务实政治，重耕战，行赏罚，韩非提出“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”⑤ 对文化遗产采取全盘否定的态度，这会为人所诟病。但法家主张“法不阿贵”，“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”⑥ 故能“矫上之失，诘下之邪”⑦。司马谈也说法家“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”⑧，

① 《史记·吕后本纪》
② 《史记·吕后本纪》
③ 《商君书·更法》
④ 《韩非子·五蠹》
⑤ 《韩非子·五蠹》
⑥ 《韩非子·有度》
⑦ 《韩非子·有度》
⑧ 《论六家要旨》

这种精神当能纠正儒家重人治和亲亲尊尊的偏失。如从法治传统的渊源来加以追溯，法家思想应当占有一席之地。

儒、道、墨、法一般认为是先秦思想的四大流派，司马谈加上阴阳和名家称为六家。他还引用《易大传》的话："天下一致而百虑，同归而殊涂。"这里所谓"同归"是从"务为治"的目的来说；而"殊涂"则是指"所从言之异路"，也可以说采取不同的途径和手段，对如何实现"为治"来出谋献策，这是反映先秦诸子百家争鸣的现实意义。

不过到战国末年，各家思想虽然仍有矛盾斗争的一面，但另一面也出现有互相渗透和合流的趋势。如荀子虽属儒家，他对诸子也包括儒家一些派别有所批评①，但也有所吸收。他不像孔、孟那样强调仁义，而在讲礼治的内容中却带有"法"的意味。他提出"礼者，法之大分，类之纲纪也"② 的界说。但又说"法者，治之端也；君子者，法之原也"③，仍然将法治与人治加以调和。荀子还提出"虚壹而静"④ 的认识方法，有受《老子》的"静观"、"玄览"和《管子》中《心术》等篇"静因之道"的思想影响。对理想的统治者，荀子主张做到"天子不视而见，不听而充，不虑而知，不动而功，块然独坐而天下纵之如一体"⑤，这就有点近似道家倡导的君人南面之术了。

荀子的学生韩非，前面讲过是法家的集大成者。由于秦朝任法而亡，后世多误认为法家只讲严刑峻法，其实韩非也讲"刑德"两面⑥。他虽然主张尊君，但也强调君臣合作和重视民心向背。

① 参见《荀子·非十二子》。
② 《荀子·劝学》
③ 《荀子·君道》
④ 《荀子·解蔽》
⑤ 《荀子·君道》
⑥ 《韩非子·二柄》

如要求做到“君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调。”① 对桀、纣这些暴君，则一再指责他们“尽民力”、“伤民性”，成为“天下之大患。”② 他认为“有道之君”，是“外无怨仇于邻敌，而内有德泽于人民”，如“举动而与天下为仇，非全身养生之道也。”③ 因此他提出“人主之道，静退以为宝，不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎。”要做到“臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。”④ 韩非对君臣关系，还要求做到有如桴鼓之应，并说“此尧之所以南面而守名，舜之所以北面而效功也。”

荀子和韩非在战国末年的诸子中是带有总结性的人物。他们在“务为治”这个主题思想上，既有法家的任法和墨家的尚贤精神，又向往儒家的垂拱而治和道家的南面之术，所以从总体上来看可谓同归而殊涂。还有近年在马王堆出土的“帛书”，时代可能与荀、韩相近。“帛书”内分《经法》等四篇，开头第一句是“道生法”，这是道法结合的政治理论，是在“道”的最高原则指导下，充分发挥法治的作用。约略与此同时的《易传》，则在宇宙生成问题上，反映出儒、道、阴阳几家结合的思想。以上情况表明，出现先秦诸子争鸣标志着中国传统思想文化的形成，到战国末年则在矛盾斗争中，显示出第一次融合的趋势。但当时还说不上那一家是中国传统思想文化的主体，而是在诸侯异政、百家异说的气氛中，彼此间是处在平等竞争的地位。

秦王朝的统一，一般多认为得力于法家思想，但它的灭亡却不能都归咎于法家。如秦始皇为人，“刚戾自用”，“乐以刑杀为威”，“天下之事无小、大皆决于上”。而“二世受之，因而不改，

① 《韩非子·扬权》
② 《难势》
③ 《韩非子·解老》
④ 《韩非子·主道》

暴虐以重祸。”①这些作为，当然不能说是来自韩非的法治理论，只能说是一种片面的歪曲。汉初接受秦亡的教训，贾谊认为是由于“仁义不施”②，陆贾则提出要“文武并用，长久之术”③。实质上是儒、法并用的两手政策。当时由于经济残破，人民需要休养生息，故黄老无为而治的思想一度勃兴。史称惠帝、高后时，“萧、曹为相，填（镇）以无为，从民之欲而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用稀。”④ 从而取得较好的社会效果。

汉初的黄老并不等同于先秦的老庄，那是上面说的“帛书”道法家思想在政治上的实践。当时所谓无为而治并非不要法令，而是像曹参与惠帝对话中说的，“高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？”⑤ 这就是历史上说的萧规曹随。曹参死后，百姓在赞歌中也说：“萧何为法，颜若一，曹参代之，守而勿失。载其清净，民以宁一。”⑥ 这里表明曹参为政是道法思想结合的产物。汉初儒、道、法等几家思想经过重新分化组合，到董仲舒时又出现第二次合流的趋势。

董仲舒在汉代被称作群儒首，又说他“治公羊春秋，始推阴阳，为儒者宗。”⑦ 他在汉武帝时举贤良对册，“推明孔氏，抑黜百家”⑧，因此一般认为是开创了儒学的独尊地位。但其实他既继承孔子的“君君，臣臣，父父，子子”⑨ 的正名学说；又吸收韩非

① 《史记·秦始皇本纪》
② 《过秦论》
③ 《史记·陆贾本传》
④ 《汉书·刑法志》
⑤ 《史记·曹相国世家》
⑥ 《史记·曹相国世家》
⑦ 《汉书·五行志》
⑧ 《汉书·董仲舒传》
⑨ 《论语·颜渊》

“臣事臣，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”①的三纲思想，他虽然强调“德治”，却并不废除“法度”。所以在政治思想上有称之为“儒表法里”，看来也不无根据。他既讲君权神授，宣扬儒家的“天命”；又讲天能赏罚，就类似墨家的“天志”；对道家和《易传》的阴阳观念也有所吸收。总观董氏思想，可以说是儒家为主体，而与法、墨、道、阴阳、名等各家有所互补，这是中国传统思想文化的第二次融合。与战国末年不同之处，是儒家的人文思想突出了纲常名教，从而奠定了2000年来封建统治的思想基础，这是中国传统思想文化发展的第二阶段。

汉代儒学，在董仲舒之后曾出现与谶纬神学合流的趋势，人文思想反而淡化了。到魏晋南北朝，由于玄学与佛教思想的流行，一般认为儒学走向低谷。玄学标榜《老》、《庄》，加上《周易》称为“三玄”，讨论的中心是“名教”与“自然”的关系。当时强调两者对立的有嵇康，他主张“越名教而任自然。”② 并蔑视儒家的礼法名教，指斥“六经为芜秽”，“仁义为臭腐”③。但也有些贵族子弟借口不受礼法的约束，走向所谓“任达”之途，乃至“相与为散发倮身之饮，对弄婢妾。”④ 这就成为纵欲的享乐主义了。不过作为玄学的主流派，如何晏、王弼却宣称“名教”出于“自然”，继起的向秀、郭象则论证“自然”和“名教”的“合一”，即是将封建纲常伦理作为合乎人性自然而加以肯定，这无非是用道家思想来论证儒家伦理纲常的合理性。稍后的葛洪成为道教中儒道兼综的代表人物，这标志着儒道合流；但同时“好老庄之书”的鲍敬言却倡导“无君论”，从而发展了先秦道家“异端”思想的一面，反映出中国传统文化中的统一性与多样性。

① 《韩非子·忠孝》
② 《释私论》
③ 《难自然好学论》
④ 《晋书·五行志》

佛教的传入和在社会上流行，对中国传统文化是一次冲击。它是外来的宗教，且以出家离俗作为特点，这与儒家的入世和重伦理纲常是完全对立的。唐初反佛的傅奕就说“佛踰城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲”，所以斥之为“无父之教。”① 韩愈也批评佛教，“必弃而（汝）君臣，去而（汝）父子，禁而相生相养之道，以求其所谓清净寂灭者。”② 由于佛教徒抛弃君臣父子，违背儒家的伦理纲常，故为封建统治者所不满，如唐高祖李渊就曾质问僧徒：“弃父母之须发，去君臣之章服，利在何门之中，益在何情之外？”③ 在这种情况下，佛教徒为适应传统世俗的需要，不能不作出让步。在东晋南朝时还发生过“沙门不敬王者”、“沙门不应拜俗”的争辩；到了唐代，如华严宗的宗密，就宣称“佛且类世五常之教，令持五戒”④。将佛教的“五戒”与“五常”相比附，表示僧徒是拥护儒家“五常”等道德观念。他们又宣扬《孝子报恩经》、《父母恩重经》，鼓吹“孝道”是“儒释皆宗之。”⑤ 这样一来，佛教就明显向周、孔之教靠拢，从而纳入中国传统文化的轨道。到宋、明时期，有不少人认为理学是儒、释道三教合流的产物，这是中国传统思想文化发展的第三阶段。

回顾两千多年来中国传统思想文化的形成和发展，可以说是经过多次矛盾与融合的反复过程。而传统文化的内容亦因之不断丰富，并表现出对外来文化的吸收。这种情况到中国社会走向近代时才发生新的变化。

① 《旧唐书·傅奕传》
② 《原道》
③ 《大正藏》卷五二，第三八〇页。
④ 宗密：《原人论》
⑤ 宗密：《盂兰盆经疏序》

二、中国社会走向近代的过程中传统文化的遭遇及其现实对策

中国社会走向近代，虽然酝酿的时间比较早，在明朝中叶以后，学术界一般认为：在当时封建社会内部由于商品经济的发展，已经出现有资本主义的萌芽。按照毛泽东同志的看法，说“如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”① 当然这里说的只是一种推论。事实上由于中国封建社会的根深蒂固，资本主义的幼芽，在这个盘根错节的参天大树之下，是很难得到发展。从万历到乾隆，过去有学者论证这个时期的资本主义萌芽问题。其实一直到鸦片战争前夕，这个“萌芽”都没有构成多大威胁；反而距今150年前的鸦片战争，却促使中国社会起到较大的变化。

鸦片战争，现在被称为中国近代史的开端。按照社会发展的常规，中国古代的封建社会走向近代，是意味着将发展到资本主义社会。因为外国资本主义的入侵，对中国自给自足的自然经济的基础是起到了分解作用。这一方面由于自然经济的破坏，给资本主义造成了商品市场；另方面大量农民和手工业者的破产，又给资本主义提供了大批自由雇佣劳动力。这些都是构成资本原始积累的必备条件，因而对中国资本主义的产生和发展，应该说是会起到有利的促进作用。

但是从中国社会到向近代的过程来看，随着外来资本主义入侵的刺激，到19世纪的下半期，中国国内是有出现一些由私人经营的资本主义新式工业，到20世纪初年，中国的民族资本主义则是得到初步的发展。可是这并不意味着中国能够正常地发展到资

① 《毛泽东选集》（合订本）第589页。

本主义社会，对这一点旧知识分子如梁漱溟，他在本世纪20年代时已有所认识。他说："这世界上俱是工商业先进国，拼命竞争，有你无我。我们工商业兴发之机早已被堵塞严严的不得透一口气。这不是愿步他们后尘或不愿的问题，而是欲步不能了。"① 从鸦片战争到五四运动已经过了80年，在第一次世界大战时由于欧美帝国主义国家忙于战争，对中国的经济控制曾暂时有所放松，所以中国的民族工业也得到一点发展机会，但要真正发展成为独立的资本主义国家仍然是不可能的，梁漱溟这番话讲的是实情，同时又为后来历史实践所验证。

那么中国近代社会往何处去？中国传统思想文化在这个历史转折关头又是如何度过的？确是值得研究的问题。国内这些年来，一般都认为近代中国的走向，是一步步地变成了半殖民地半封建的社会。如在鸦片战争的前后，当时国内仍然是清王朝的封建专制统治，而碰到的却是外来资本主义势力的入侵。由于这是两个不同的历史发展阶段，是存在着落后与先进的差距，因此中国传统文化如何应付西方文化的传入，怎样形成中国的近代文化？就需要认真研究。

中国近代文化，一般认为是在西方文化和中国传统文化互相冲突又会通融合的过程中形成的。本文上面讲过，如佛教也是外来文化，但传入中国后就逐渐向儒家思想靠拢而为中国传统文化所融合。但西方文化却与此不同，它是在资本主义发生和发展的基础上兴起的，而中国当时并没有那样的社会以及思想文化条件。如在鸦片战争前夕，龚自珍算得是个开风气的人物。他否定乾嘉所流行脱离现实政治的考据学和空谈心性的程朱理学，而积极倡导主张变革的经世致用思想，从而开出近代中国的学术新风。后来梁启超谈到今文学的兴起时，就说自珍"往往引公羊义讥切时

① 《中华民族自救运动之最后觉悟》第238页。

政，诋排专制”，“晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读定庵文集，若受电然。”“然今文学派之开拓，实自龚氏。”① 这里正说明自珍对近代思想所起到的启蒙作用。

不过自珍虽是个开风气的人物，但他对西方文化还是接触不多。当时由于鸦片的源源输入，只是使他警觉到有外来侵略的危险。1838 年当好友林则徐赴广东禁烟时，他写了一篇《送钦差大臣侯官林公序》，痛陈鸦片之害，激励林则徐要严加禁绝；同时他还意识到外国势力可能武装入侵，所以主张在禁烟时要注意海防，“修整军器”，严加戒备。在鸦片战争爆发不久，自珍猝死，来不及看到这场战事结果。

鸦片战争前后，作为禁烟主角的林则徐是中国近代开眼看世界的第一人。他到广东后即选择熟悉外情的人才，组织翻译班子，有计划地搜集和编译外国书报，并亲自向外国人询访外情。通过不断搜集、积累研究有关外国资料，使他了解到西方主要资本主义国家的发展历史和富强现象，对其先进的政治制度、经济实力和军事科学技术，都有不同程度的认识。至于他之所以开眼看世界，通过知己知彼，为的是要制定抵抗侵略的“制夷之策”。林则徐这种开放思想，带动了魏源等人继续从事这项工作，这就开创了中西比较学的先河。

魏源对西方的认识，先是通过看林则徐当政时组织翻译的著作，如《四洲志》、《外国史略》、《万国图书集》等，开拓了眼界；后又接受林则徐委托，把《四洲志》扩编为《海国图志》，直接介绍“西洋人谈西洋”的资料，成为一部当时了解全球各地的最完备的巨著。魏源自己也说：“不阅海图、海志，不知宇宙之大。”而

① 《清代学术概论》（饮冰室专集之三十四）第 54 页。

开眼看世界后，则“直可扩万古之心胸。”① 由于他通过比较看到西方不少长处，因而产生了“师夷长技以制夷”② 这一策略思想。

鸦片战争的失败，外来侵略者打开了中国的大门。但当时中方之所以失利，不少人认为是由于缺乏与英军对抗的坚船利炮。魏源评论这个问题时也说：“夫力不均，技不等者而相攻，则力强技巧者胜。”③ 这里也认为英军所以获胜，是由于“长技”较中国为优。不过魏源所说的“夷之长技”，除指西洋的战船、火器等外，还包括养兵、练兵之法。比后来的洋务派只靠引进一些坚船利炮，而无习战之方，结果在甲午战争中一败涂地，落得个“有器无人终委敌”的可悲下场，这对师夷的理解更为片面了。

不过魏源所主张的“师夷长技”，虽然主要是学习西方的军事技术以抵抗外来侵略，但也注意探讨西方之所以富强之道，并涉及所推行的政治制度和经济政策。如他说到英国的情况，是“不务行教而专行贾，且佐贾以行兵，兵贾相资，遂雄岛夷”④。这里他看到英国在军事上之所以强大，是由于重视发展工商业，因而具有雄厚经济实力的结果。对英国的议会制度，他也作了肯定。说“国中有大事，王及官民俱至巴厘满（Parliament，指议会）衙门公议乃行。”“设有用兵、和战之事，虽国王裁夺亦必由巴厘满议允。”⑤ 对美国的总统制他也作出了评议。他说：“公举总统，匪惟不世及，且不四载即受代，一变古今官家之局，而人心翕然，可不谓公乎！”又说：“议事、听讼、选官，举贤，皆自下始，众可可之，众否否之，众好好之，众恶恶之；三占从二，舍独徇同，即

① 《海国图志后叙》
② 《海国图志序》
③ 《海国图志》卷二《筹海三·议战》
④ 《海国图志》卷三《大西洋欧罗巴各国总叙》
⑤ 《海国图志》卷五十《大西洋英吉利国总记》

在下预议之人，亦由公举，可不谓周乎！”① 魏源认为美国的总统选举及其代议制，是做到公正与周全，虽然是看表象，而并未深入洞悉资产阶级民主制的内幕，但比之中国君主世袭的封建专制制度，当然是胜此一筹，因此魏源的开眼看世界，给士大夫们有不少新鲜的启迪。

但是这里要指出一点，魏源虽肯定英国财富兵强，却说它是“不务行教而专行贾”，即是说文化教育方面不行。鸦片战争的失败，清朝统治者那种夜郎自大，以天朝上国自居的架子，是有点维持不下去了；但自诩为文明礼义之邦，而外夷则不识教化，士大夫中具有这种心态的还相当普遍。如1861年（咸丰十一年）冯桂芬撰写《校邠庐抗议》，在提出“采西学”、“制洋器”时，就明确主张要“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术。”薛福成则进一步提出：要“取西人之器数，以卫我尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道，俾西人不敢蔑视中华。”他还说：“吾知尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔复生，未始不有事乎此；而其道亦必渐被乎八荒，是乃所谓用夏变夷者也。”②

按照魏源、冯桂芬、薛福成上述的观点，开始是想学习西方的军事技术以抵抗外来的侵略，进而想用西方的科学技术，来维护中国的伦理纲常，这可称之为“变器卫道”。再进则想用周孔之道来同化外邦，即所谓“用夏变夷”。后来张之洞在1898年（光绪二十四年）的奏折中提出：“以中学为体，以西学为用，既无迂陋无用之讥，亦杜离经叛道之弊。”这就是有名的“中体西用”论，其用意正如辜鸿铭所指出：“文襄之效西法，非慕欧化也；文襄之图富强，志不在富强也。盖欲借富强以保中国，保中国即可以保

① 《海国图志》卷五十九《外大西洋墨利加洲总叙》
② 《筹洋当议·变法》

名教。”① 这就是近代中国颇为流行的中体用论的本旨所在。

从以上这些人的设想，主观上当然想一举两得。既能达到西方那样富国强兵，又可以保住中国的纲常名教，甚至“用夏变夷，用中国的文化来同化世界。但是作为中国文化主体的传统儒学能否实现这个目标呢？这在历史上是曾经有过一些成功的例子，即在汉族周围的少数民族，如两晋南北朝时所谓“五胡乱华”，与宋朝对峙的辽、金，曾经入主中原并统治着全中国的蒙元和满清，这些少数民族原来的文化层次就比汉族为低，因此与汉人接触后就逐渐被汉民族的传统儒学所同化，这是历史事实。但到了19世纪下半期，面对着资本主义先进国家的西方文化，还想重温“用夏变夷”的美梦，那就只能是一厢情愿的幻想。因为时代不同，要想用封建儒学的纲常伦理去包容资产阶级文化的民主与科学，这根本是不可能的，而且相互之间都很难接受。如太平天国起义初期，按照基督教义，宣传在上帝面前人人平等。其实起义队伍本身，也并没有完全做到，但曾国藩已感到不能容忍，这就是“举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡尽”，“乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子之所痛哭于九泉。”② 张之洞写《劝学篇》，说“三纲为中国神圣相传之至教，礼政之原本，人禽之大防。”“五伦之要，百行之原，相传数千年，更无异议，圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此。”对来自西方资产阶级的，则谓“民权之说无一益而有百害。”认为“民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纲纪不行，大乱四起。”当时持这类观点的人，对此也是同声责难，如说什么“权既下移，国谁与治；民可自主，君亦何为？是率天下而乱也。平等之说，蔑视人伦，真悖谬之尤也”③。这里

① 《张文襄公幕府纪闻》
② 《纡粤匪檄》
③ 《翼教丛编》卷五

可见中西文化的激烈冲突。

不过当时一些有识之士，或能作冷静分析的人，虽然仍存在着卫道心态，但对比之下，也能看到中国不足之处。如前面讲到的魏源，他就承认西方的代议制是优于中国，又如冯桂芬虽主张要以伦常名教为本，但他看到中国是“人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷。”① 这四不如就涉及到政治文化方面，不仅是技艺、器物不如西方了。还有郑观应也是主张“变器不变道”，但他把“器”扩大到西方的各项制度，如议院制度、学校制度等。他认为西方的“治乱之源，富强之本，不尽在船坚炮利，而在议院上下同心，教养得法。”② 他特别重视西方的代议制度，认为“泰西各国，咸设议院，每有举错，询谋佥同”。他对开设议院的必要性时说：“欲行公法，莫要于张国势；欲张国势，莫要于得民心；欲得民心，莫要于通下情；欲通下情，莫要于设议院。”故他主张“必先立议院，达民情，而后能张国威，御外侮。”③ 何启、胡礼垣写的《新政真诠》则更进而提出：“人之根本在原气，国之根本在民情。”“天下之权，唯民是主”。这就接触到西方资产阶级政治文化的核心问题了。

这里就产生一个矛盾：要想用中国的伦理纲常去同化异邦，看来难以奏效；但要接受西方的民主与科学，也是不易推行。因此一些改革家和革命先行者，主张要双方融合会通。如康有为在戊戌变法时，就说到要“泯中西之界限，化新旧之门户。”④ 严复既反对“教育中西主辅之说”，又不同意“尽去吾国之旧，以谋西人之新。”他提出“必将阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其

① 《校邠庐抗议·制洋器议》
② 《盛世危言·自序》
③ 《盛世危言·议院上》
④ 《康有为政论集》上册，第295页。

全，而后得之。”① 孙中山也主张“发扬吾国有之文化，且吸收世界之文化而光大之，以期与诸民族并驱于世界。”他又说：“余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者。”② 还有李大钊对中西文明比较研究，认为二者“互有长短，不宜妄为轩轾于其间。”“必须时时调和，时时融会，以创造新生命而演进于无疆。”③ 这都是主张对中西文化取长补短，通过融和调合以创造新文化，这里没有用夏变夷或全盘西化的问题。

为要使中西文化得到调合，当时的维新派也多方想法将双方的思想加以沟通。如康有为就说：“推己及人，乃孔子立教之本；与民同之，自主平等，乃孔子立治之本。”④ 他还提出“以仁济天下”⑤。这是将孔子的思想和仁学与西方的平等博爱挂钩。而谭嗣同则在《仁学》总纲中，也下了这样的界说：“凡为仁学者，于佛书当通《华严》及心宗、相宗之书；于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书；于中国当通《易》、《春秋公羊传》、《论语》、《礼记》、《孟子》、《庄子》、《墨子》、《史记》及陶渊明、周茂叔、张横渠、陆子静、王阳明、王船山、黄梨洲之书。”这样说来，仁学变成无所不包，中国的儒、道、墨以及佛教及西方基督教，均无不会通。谭氏提出“仁以通为第一义”，他要变四不通为四通：即中外通，上下通，男女内外通和人我通，这是要将传统儒家的仁学，通向西方自由、平等、博爱之路。

康、谭发动的维新变法，想在中国实现西方式的君主立宪制度，结果是失败了。孙中山领导的辛亥革命，虽然建立了号称的

① 《与外交服主人书》
② 《中国革命史》《孙中山全集》（七），第60页。
③ 《东西文明根本之异点》
④ 《中庸注》
⑤ 《礼运注叙》

民国，但民主革命并未成功。从鸦片战争到五四运动，已经历了80年的历史，中国社会虽然走向近代，但并未真正缔造出一个资产阶级共和国。在思想文化方面，学习西方成为一股社会思潮。虽然学习的内容和目的并不相同，如有主张“师夷之长技以制夷”的，也有想“用夏变夷”或是“变器卫道”的。如中体西用论者就是想用西方的科学技术，来保持中国的名教纲常。其中亦有用比附方式，将中西文化加以调合的。总的来说，无论采取什么方式，或具有何种目的，学习西方的窗口已经打开，梁启超认为由此导致经世致用思想的复活，曾盛极一时乾嘉汉学正统派的地位就不能不动摇了。

下面我们看梁启超的一段论述：“鸦片战役以后，志士扼腕切齿，引为大辱奇戚，思所以自湔拔。经世致用观念之复活，炎炎不可抑。又海禁既开，所谓‘西学’者逐渐输入，始则工艺，次则政制，学者若生息于漆室之中，不知室外更何所有，忽穴一牖外窥，则粲然者皆昔所未睹也。还顾室中，则皆沈黑积秽，于是对外求索之欲日炽，对内厌弃之情日烈，欲破壁以自拔于此黑暗，不得不先对于旧政治而试奋斗。于是以其极幼稚之‘西学’智识，与清初启蒙期所谓‘经世之学’者相结合，别树一派，向于正统派公然举叛旗矣。”①

毛泽东结合自身经历，对这个时期学习西方的情况也有一段概述：“自从一八四〇年鸦片战争失败那时起，先进的中国人，经过千辛万苦，向西方国家寻找真理。洪秀全、康有为、严复和孙中山，代表了在中国共产党出世以前向西方寻找真理的一派人物。那时，求进步的中国人，只要是西方的新道理，什么书也看。向日本、英国、美国、法国、德国派遣留学生之多，达到了惊人的程度。国内废科举、兴学校，好像雨后春笋，努力学习西方。我

① 《清代学术概论》（饮冰室专集之三十四）第52页。

自己在青年时期，学的也是这些东西。这些是西方资产阶级民主主义的文化，即所谓新学，包括那时的社会学说和自然科学，和中国封建主义的文化即所谓旧学是对立的。学了这些新学的人们，在很长的时期内产生了一种信心，认为这些很可以救中国，除了旧学派，新学派自己表示怀疑的很少。要救国，只有维新，要维新，只有学外国。那时的外国只有西方资本主义国家是进步的，它们成功地建设了资产阶级的现代国家。日本人向西方学习有成效，中国人也想向日本人学。在那时的中国人看来，俄国是落后的，很少人想学俄国。这就是十九世纪四十年代至二十世纪初期中国人学习外国的情形。"[1] 这样叙述还是比较客观的。

梁启超和毛泽东后来虽是走着不同的发展路向，但他们对近代中国思想文化界的状况还是有所洞察的。在学习西方这一难以阻挡的趋势中，中国传统的思想文化能否适应现代社会，就成为众所关心的问题，"五四"运动以来，对这个问题就发生激烈的争辩，传统文化向何处去？自是进入了一个新的阶段。

三、"五四"新文化运动后对中国传统文化的反思与展望

"五四"运动在我国近代史上是一场带有启蒙性质的新文化运动。在当时来说，主要强调的是反传统精神。反传统实质上就是反封建，因为人们思想上的愚蒙是由封建社会所造成的，所以说要启发愚蒙，开通民智，就要反对封建专制统治，发起一场在思想文化上的启蒙运动，这就是五四精神的结晶。

从反封建的启蒙运动来说，不是在中国才有的，欧洲从14—16世纪的文艺复兴就具有这种性质，人文主义是这场启蒙运动的精神旗帜，是反对封建文化和宗教神学的锐利武器。人文主义主

① 《毛泽东选集》（合订本）第1358—1359页。

张以人为中心，要求发展个性，把人的思想和智慧从封建神学的束缚下解放出来。同时还强调天赋人权和人的自由平等地位，为建立近代西方民主共和国奠定思想基础。

五四新文化运动的启蒙理论，如进化论、天赋人权论和民主共和国思想，都是从西方传入的，批判的对象是封建政治和文化，而首当其冲的则是封建儒学，打倒孔家店和鞭斥吃人的礼教，就成为运动的锋芒所向。五四前夕，中国面临内忧外患，外有列强环伺，时患瓜分；内则战乱频仍，常忧复辟。为要救亡图存，在政治体制和思想文化方面，反对封建专制和要求改变愚昧落后的农业社会意识，就成为当时的迫切需要。

至于五四运动中用以批判旧传统的思想武器，就是《新青年》提出的两大口号：民主与科学，即“德先生”(Democracy)和“赛先生”(Seience)。文章中说：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”。又说：“我们现在认定只有这两位先生，可以救治中国政治上、道德上、学术上、思想上一切的黑暗。”[①]这就是当时批判传统文化的政治宣言。

五四时期批判旧传统的知名人物，如陈独秀、李大钊、鲁迅、吴虞等人，他们都驳斥了要把孔教订为国教的论调，指出孔教和帝制的关系，所以反孔教实质上是反对帝制的复活。他们还集中攻击封建礼教，如鲁迅在《狂人日记》中揭露旧礼教是戴着“仁义道德”的假面具来“吃人”；吴虞则被胡适称为“双手打孔家店的老英雄。”总之，五四是一场提倡爱国主义精神的新文化运动。反对旧道德提倡新道德，反对旧文学提倡新文学，反对文言文提倡白话文，破除迷信和专制，提倡科学和民主，反对出卖国家利益的行为，提倡爱国主义。应该说在破旧立新方面，作出了应有

① 《本志罪恶之答辩书》，《新青年》第六卷第一号。

的历史贡献。

对五四之批判传统问题，应该作出什么样的评价，海内外的学术界在看法上从来就有分歧。我认为批判传统就是批判旧思想旧文化，从总体方向来说是对的，但不能一棍子打死，因为传统中既有封建性的糟粕，也有民主性精华，如果所有传统都要抛弃，最终就会导致民族虚无主义。

五四运动是一场爱国主义运动，但要救亡图存，必须自身富强，这就包括要在思想文化方面的更新。因此反对旧传统，这在当时是不可避免的，而提倡民主与科学也是与爱国主义精神相一致。但五四反传统确有其缺点：一方面参与这次运动的只是青年学生和部分知识分子，如民主与科学思想在社会上的广大群众中间，并没有产生很大影响。另方面批判传统是带有片面性，有时却过于偏激。如笼统提出打倒孔家店和旧礼教，把“仁义道德”说成是“吃人”。甚至说要把线装书丢入厕所，提出不要读中国书等等，这就走向另一极端。当然，打着“仁义道德”的招牌来“吃人”是有的，那是像李贽所揭露的“被服儒雅，行若狗彘”的假道学，但说仁义道德本身都是坏的却不能下这个结论。事缘儒家的仁政和德治为历代帝王所利用，而其中不少却是专制暴君，因而使仁德也坏了名声。其实传统儒学讲正己正人，立己立人，仁民爱物，博施济众，这些思想观点其中应有可取之处。中国素称文明礼义之邦，作为民族传统也是不能完全否定。所以不加分析地作为旧传统旧礼教而加以打倒，这里就有简单化和片面性的毛病，而结果反而难以解决问题，这是当前如何对待传统思想文化这个老问题时，值得我们反思和吸取应有的教训。

五四时期，一些爱国者为要救亡图存，除批判旧思想旧文化之外，还尽量吸收外来文化，所以各种思想流派传入的很多。从五四提倡科学与民主这一时代思潮来看，对各种传播进来的思想流派也是一视同仁的，并且重现出百家争鸣的态势。如有民主主

义，也有社会主义；有马克思主义，也有实验主义；有国家主义，也有无政府主义。当时作为社会主义流派介绍到中国的，就有施蒂纳、蒲鲁东、巴枯宁、克鲁泡特金的各种无政府主义；武者小路笃实的新村主义；托尔斯泰的泛劳动主义；伯恩斯坦、考茨基的议会主义；欧文等人的合作主义；还有基尔特社会主义、互助论、工读主义等等，可谓五花八门，在五四时期都是作为新思潮而得到传播。

五四时期中西错置、新旧杂陈所表现出的思想万花筒，确是使人感到有点眼花缭乱，但是争论的主题，还是围绕着由于中西文化的冲突如何看待中国传统文化的走向问题。抱残守缺，坚持传统文化本位的人是有的。如林纾虽然翻译了不少西方的文学小说，但对国内的维新思想却表示不能容忍。而原来作为变法主将的康有为，后来却倒退到保皇保教的老路上去。这些人在学术上有称之为国粹派。与此相对立则是主张全盘西化，有人提到陈序经，因为他早年有这方面的言论。当时刚从国外回来的胡适，曾认为中国万事不如人，也有崇洋的倾向。不过他对中国传统文化还是有研究的，并且对青年还开列过研读国学的书目。其实国粹派与全盘西化派各走一端，要想原封不动保存传统文化或是彻底抛弃都是办不到的，而应该随着时代的发展和国情的需要，经过批判、继承、扬弃而达到更新。

这里谈一下马克思列宁主义与传统文化的关系问题。现在海外有些人总认为马列主义与传统文化是不相容的，其实并非这样。如列宁就曾明确指出："马克思的学说是人类在十九世纪所创造的优秀成果——德国的哲学、英国的政治经济学和法国的社会主义的当然继承者。"[①]又说："马克思主义这一革命的无产阶级思想体系赢得了世界历史性的意义，是因为它并没有抛弃资产阶级时代

① 《列宁全集》第19卷，人民出版社1959年版，第2页。

最宝贵的成就，相反地却吸收和改造了两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西。”①“例如，当我们谈到无产阶级文化的时候，应当明确地认识到，只有确切地了解到人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化。……无产阶级文化并不是从天上掉下来的，也不是那些自命为无产阶级文化专家的人杜撰出来的，这完全是胡说。无产阶级文化应该是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识发展的必然结果”。“只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能成为共产主义者。”②

从上面列宁的论述中可以看出，马列主义奠基人还是重视历代文化知识的积累的。毛泽东在抗日战争时期谈到学习问题，也很重视学习历史遗产。他说：“我们这个民族有数千年的历史，有它的特点，有它的许多珍贵品。……今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。这对于指导当前的伟大的运动，是有重要的帮助的。”③

刘少奇在抗日战争时期写过一部《论共产党员修养》。如果说毛泽东对学习历史遗产只是作一般号召，那么刘少奇在这次讲演中，对传统儒学中的一些精粹格言，就运用得比较成熟和具体。他肯定孔子从“十有五而志于学”开始的修养过程；推重孟子说的要在历史上担当“大任”的人，就要经过艰苦的锻炼④。他主张要有孟子提出的“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的坚定气节；他还称赞范仲淹那种“先天下之忧而忧，后天下之乐而

① 《列宁全集》第31卷，第283页。
② 《列宁全集》第31卷，第253—254页。
③ 《毛泽东选集》（合订本）第499页。
④ 参见《论共产党员的修养》，人民出版社1980年版，第5页。

乐”的博大襟怀①。甚至为着多数人的利益，不惜牺牲自己，做到“杀身成仁”、“舍生取义”②，他主张做人要奋发有为，借用孟子的话，就是“人皆可以为尧舜。”③ 但平常要警惕自己，做到“吾日三省吾身”④。即使在无人监督的情况下也不做坏事，这就是“慎独”功夫⑤。最后要求学习历史上的优秀遗产，凡是学到的就必须做到。以上是刘少奇要求党员进行的自我修养。

从上面材料可以看出，刘少奇认为马克思列宁主义与中国传统文化并非不能相容的。在孔、孟儒学中亦有一些嘉言懿行是可以给后人以启迪，说明学习历史遗产对提高人们的思想确是有所帮助。刘少奇 1939 年 7 月在延安马列学院的这篇讲演，抗日战争时期已经出过多种版本，1949 年和 1962 年，又经过作者两次修订，并在 1962 年 15、16 期的《红旗》杂志上发表，同年 9 月再由人民出版社出修订第二版。这说明在“文化大革命”前这部著作的广泛影响。既作为共产党员个人修养的必读书，又使国内学术界在肯定传统儒学时有所依据。

刘少奇这部著作在“文革”时期曾受到猛烈抨击。当时曾大张旗鼓来批判所谓黑《修养》，并作为刘少奇的主要罪状之一，但这并不能说明马列主义与传统文化的彻底决裂。因为在“文革”这段人妖颠倒的年代，无论是扫“四旧”，批判封、资、修，或是“批林批孔”，林彪和“四人帮”一伙，都是为着政治斗争需要，写的是影射史学的文章，本无学术是非可言。当时对传统文化的全盘否定，既是违背列宁的教导，也并不符合毛泽东原来对待历史遗产所持的立场，所以不能以“文革”时期的情况来说明马列主

① 《论共产党员的修养》，人民出版社 1980 年版，第 39 页。
② 《论共产党员的修养》，人民出版社 1980 年版，第 41 页。
③ 《论共产党员的修养》，人民出版社 1980 年版，第 10 页。
④ 《论共产党员的修养》，人民出版社 1980 年版，第 14 页。
⑤ 《论共产党员的修养》，人民出版社 1980 年版，第 10 页。

义与传统文化的根本对立。

1976 年 10 月，打倒“四人帮”后，“文化大革命”宣告结束。经过 1978 年 12 月召开的十一届三中全会，进入了拨乱反正和改革开放时期。1980 年 3 月，刘少奇的《修养》又大量出版发行，这实际上是纠正“文革”期间的错误。1981 年 6 月在十一届六中全会上通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》中就明确指出：“社会主义必须有高度的精神文明，要坚决扫除长期间存在而在‘文化大革命’期间登峰造极的那种轻视教育、科学、文化和歧视知识分子的完全错误的观念，努力提高教育、科学、文化在现代建设中的地位和作用”。并承认“没有文化和知识分子是不可能建设社会主义的。”在 1986 年 9 月通过的《关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》，其中更进一步指出：“中华民族是有悠久历史和文化的伟大民族，在古代文明史上长期处于世界的前列。在近代，由于封建制度的腐朽和帝国主义的侵略而落后了。”因而现在需要“复兴”。“这个复兴，不但将创造出高度发达的物质文明，而且将创造出以马克思主义为指导的，批判继承历史传统而又充分体现时代精神、立足本国而又面向世界，这样一种高度发达的社会主义精神文明。”同时文中又提到“社会主义道德作为人类文明中道德发展的新境界，它必然要批判地继承人类历史上一切优良道德传统，并要同各种腐朽思想道德作斗争。”

上面两个“决议”所谈的建设社会主义精神文明，及如何对待历史传统和道德传统等问题，其实也没有什么新的东西，不过是纠正“文革”的错误，恢复列宁、毛泽东原来所主张的批判继承方针而已。但是在较长时期极左的思想路线统治下，能做到拨乱反正也是不容易的，这一点应该肯定。同时这里也澄清了某些的误解，即认为马列主义终归要消灭传统文化。

不过中国传统思想文化的发展前景如何？并不完全决定于国家对文化建设的指导方针和政策，关键还在于传统文化能否适应

现代社会的需要。如有的人提出：所以说儒家传统不适应现代化，指的就是儒家伦理本位主义的价值系统与现代化是一逆向的精神力量。即认为以维护纲常名教为中心，以“贵义轻利”和“重道轻器”为核心的儒家传统价值系统，与现代化的民主与科学导向是背道而驰的，当然也就不相适应。

近几年来随着改革和开放的浪潮，近代西方思想武库中民主、自由、人权、个性解放等观念，再度又成为某些人宣传的热点。于是全面谴责中国传统文化和全面拥抱西方现代文化，这就成为他们的思想主调。甚至认为中国现状不是这几十年内造成的，其源头在中国远古的黄河文明。西方文化则从来都是先进的，所以中国只有彻底扫清原有的文化传统，归属于蓝色的海洋文化，才能进入现代社会，这就是电视剧《河殇》所宣扬的主题。

为要解决传统文化与现代化的接轨问题，50年代时在港、台的新儒家唐君毅、牟宗三等人，提出“从中国历史文化之重道德主体之树立，即必当发展为政治上之民主制度。”① 这里树立道德主体是“本”，开创民主制度是“新”，所以称之为“返本开新”之论。

港、台现代新儒家提出的“返本开新”问题，传统儒学能否开出民主与科学？近年来海外也颇有争议，如林毓生与李明辉互相驳难②。说明问题还在深入讨论。我认为唐、牟这套观点，不过是儒家从内圣开出外王的思想发挥，实质上是以道德文化决定论作为理论依据，在我国经过历史实践证明是难以收到这种效果的。

不过我们也要看到，传统儒学到现在仍然可以发挥它的社会功能。如在七八十年代，日本和所谓亚洲“四小龙”——新加坡、

① 唐君毅：《中华人文与当今世界》第904页。

② 林毓生：《新儒家在中国推展民主与科学的理论面临的困境》；李明辉：《儒学如何开出民主与科学》，《法言》1989年第2期。

南韩、台湾、香港由于经济上的起飞，从而进入现代化的行列。但学习西方的结果也带来别的弊病。正如新加坡第二副总理王鼎昌在一次会议中说："建国以来，在经济、科技建设等方面，我们都取得可喜的成就，这是向西方学习的结果。"但同时他又指出西方文明中存在的问题："道德伦理的破坏，人际关系的实用主义化，这都是西方世界存在着可怕的现象。"副总理吴国栋也说："新加坡人越来越西化，人民的价值观也从儒家伦理的克勤克俭和为群体牺牲的精神转为自我中心的个人主义。这种价值观的改变，将会削弱我们的国际竞争能力，从而影响国家的繁荣与生存"。对此他表示："我们的忧虑是，在不知不觉中，受到西方的同化。"因此"新加坡学校已有多年没有教导儒家伦理，直到最近才恢复。"① 这里说明，亚洲像新加坡那些已走向现代化的资本主义国家和地区，是由于西化后物质文明带来的精神危机，所以才恢复中国传统文化中的儒家思想教育。因此我认为：在后工业化社会中，儒家的道德伦理及其价值观念，对社会精神危机是可以起到补偏救弊的作用。现在西方的资本主义国家，亦有人对以中国传统儒学为核心的东方文明感兴趣，其中也不无道理。

因此，从整个世界文明的发展趋势来看，当今所谓发达国家和发展中的国家，其差距主要表现在物质财富的积累和科学技术的水平方面。至于精神生活，特别在道德伦理、人际关系等方面，则并无明显的先进与落后的差别，只能说是互有短长。所以中西文化的冲突，很可能将来形成"互补"的格局。即经过互相吸收、扬弃、输进外来血液，使自身的文化发展进入良性循环。因而我国的传统文化，在将来世界文化发展的长河中，总会占有一席之地。

① 《儒家基本价值观应升华为国家意识》，载《联合早报》1988年10月29日。

我国是个社会主义国家，但还处在初级阶段，我们并不是要建设资本主义现代化社会，但在改革的过程中还是要对外开放。因此对传统文化和外来文化，都有个如何正确对待的问题。批判继承做到古为今用，批判吸收做到洋为中用，作为指导方针基本上是可以的，但如何取得协调、互补，并在此基础上创新，却是一个复杂的问题。下面从一些事例略作剖析。

从价值观念来看，传统儒学讲重义轻利已不能适应商品经济的发展，需要引进西方式的经济竞争机制和重效益的观念。但也不能因此就见利忘义；甚至为个人私利而多行不义。经商固然要赚钱，但也要有起码的职业道德，否则只知唯利是图，一切向钱看，对社会主义精神文明建设，就会起消极作用。因而义利之辨，不能各走一端，义利双行才是持平之论。

再从家庭伦理和社会人际关系等方面看，我国传统儒学的“亲亲”观念，导致某些作父母为子女而以权谋私；而有些青年也以炫耀家庭权势为荣，故为世人所诟病。而现代西方国家，多数青年喜欢独立奋斗，并以依靠父母为耻，这种社会风气就值得我们仿效。但西方子女成年后，往往视父母有如陌路；而社会人际关系，却有如浸在金钱冰水之中，这就成为一种社会病态了。在这种对比情况之下，我们应该取长补短，既要反对那些为亲情谋私利的不正之风，提倡青年们要有自立、自强观念。但也要处理好家庭和社会的人际关系。我认为对传统儒学中，凡是有利于稳定家庭和社会秩序，有利于创造和谐的生活环境，能用群体道德来调节好人际关系的，所有这些思想因素，在剔除其中的封建糟粕后，还是可以发扬的。我们建设社会主义精神文明，也需要有更多的和睦家庭，如尊敬父母，教育子女，和睦邻里，守望相助，疾病相扶之类的传统美德，还是应该提倡的。这会有利于形成安定团结的社会局面。

总之，传统文化往何处去　其前景如何？这不单要作理论探

讨，同时也是个社会实践问题。所谓批判继承，就是要分析其中矛盾的两重性。如义利关系、公私关系、群体与个体关系、理想与现实关系等等，都要进行正确处理。既要适应商品经济发展的需要，但也要提倡社会主义公德和献身精神。中国科协这几年来倡导了“献身、创新、求实、协作”的科学精神和职业道德，并展开了“讲理想、比贡献”的竞赛活动，被认为对社会主义精神文明建设发生了良好影响。这就是在社会实践方面，对待传统道德文化，是去其糟粕，存其精华，经过扬弃、改造，使其符合现代国情的较为成功的尝试。各行各业和各个阶层的人，我认为根据自己的实情，都可以进行这种尝试。

一个民族的传统文化，经过长期积淀，往往成为这个民族人们精神心理上的深层结构。特别像中国那样的文明古国，要想一朝把传统完全抛弃，那是不可能的；但时代变了，要想一成不变地保留传统，也是不可能的。只能因势利导，在建设社会主义精神文明总方针的指导下，我们这个民族的优秀历史文化遗产，必将得到发扬。中华民族既能以日益富强的面貌自立于世界各民族之林，我们的传统文化也自当以新的面貌出现而走向世界。

论中国传统思想文化的矛盾两重性

我国是个文明古国，传统文化源远流长，经历数千年而绵延不绝，这种现象在世界各民族中是罕见的。所以会出现这种情况，有人搬出地理特点，如说大陆文化、黄色文明，并且与所谓海洋文化、蓝色文明对立起来，即强调传统文化的封闭性。不过也有人认为，传统文化几千年来并非一成不变，对外来思想文化也有所吸收，即表现出亦有开放性的一面，封闭与开放从形式上是对立的，但对中国传统思想文化，却不能说是非此即彼，而是表现为封闭与开放的矛盾两重性。

一

对中国传统思想文化，为什么说它具有封闭性的一面？这是与它形成的历史条件有关。我国现在虽然是个多民族国家，但多年来形成传统的却是以汉族为主体的汉文化。当前对海内外华人多称之为炎黄子孙，其实炎帝与黄帝在古史传说中是两个不同的部族。进入夏、商、周三代，虽然有一定的承传关系，就像孔子说的，“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”① 即认为三代的礼制虽有所增减

① 《论语·为政》

和修正，而基本内容还是可以传续下去。本来殷商与西周的文化渊源也是不同的，但作为相继承的王朝，对夏、商、周三代也有称之为华夏文化，至于汉族和汉文化的称谓，可能与统一的汉王朝有关。由于汉、唐在历史上的国威远播，因而汉人、唐人的称谓也就扬名海外。对汉文化的形成，董仲舒是起到相当重要的作用。他在回答汉武帝的《对策三》中，主张随着政治上的大一统，在法制和思想文化方面也要统一，他说："今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科，孔子之术者，皆绝其道，勿使并进，邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。"

上面这段话，就是主张用行政力量来禁止不同思想的传播。我国历史上的春秋战国时期，正是由于百家争鸣，才形成儒、道、墨、法、名、兵等各家学派，和出现孔、墨、老、庄、孟、荀、孙、韩等一批哲人。他们各有创见的学术思想构成一幅丰富多采的画面，成为中国文化史上的黄金时代。可是由于董仲舒"罢黜百家，独尊儒术"的对策，实行政治文化的专制主义。这样一来，以儒学为主体的传统思想文化，在不同程度上逐渐成为各封建王朝的官方意识形态。并且随着中国封建社会发展的缓慢甚至出现停滞，传统思想文化的封闭性，也就逐渐为人所觉察了。

不过话也得说回来，中国传统思想文化，是否只有封闭性的一面？看来亦非如此。如前面讲到战国时的百家争鸣，各学派之间的思想观点当然有不同的地方，否则何以谓之"争鸣"。他们之间甚至猛烈抨击对方，突出的例子如孟子骂墨翟、杨朱是无父无君的禽兽。甚至在儒家内部，荀子也要声讨孟轲之罪。但能否说各家各派思想都在实行自我封闭呢？其实亦不尽然。司马谈在《论六家要旨》中先引《易大传》的论点："天下一致而百虑，同归而殊涂"。接着评论说："夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。"即是说各家思想是殊途而同归。各家主张虽然所走

的路子不同，但为统治者出谋献策，怎样治理好国家，这个目标是一致的。所以彼此之间，思想上亦非没有相通之处。这种相通或者说是交流，说明各家思想亦有其开放性的一面。

董仲舒讲独尊儒术，主张行仁政和德治，在意识形态上将政治与道德伦理相结合的三纲五常作为立国之本。作为官方的统治思想延续了2000多年，不但贯穿在整个封建社会，并且还影响到近现代。如作为传统文化一个重要环节的角度来看，正表现出它封闭性的一面。但是董仲舒所主张独尊的儒术，看来亦非纯粹孔孟之道。他既继承孔子的“君君、臣臣、父父、子子”的正名学说，又吸取韩非“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱”的三纲思想，实现了儒法合流。他提出了德、刑并用而以德教为主的统治方针，主张充分发挥“礼乐教化”的作用。同时为上述战略提供理论基础，他还继承和发展先秦儒、墨显学所宣扬的“天命”、“天志”思想，并与秦汉方士神秘化了的阴阳五行学说结合起来，运用春秋公羊学的类比方法，构造出一套以天人感应目的论为中心的神学唯心主义体系。由此可见，从政治到哲学，董仲舒倡导的汉文化虽以儒家思想为主调，却广泛吸收墨、法、名、阴阳等各家思想。这说明董氏所独尊的儒术，亦非全是自我封闭，它的开放性表现出在它的包容性。

中国以儒学为主体的传统文化在接受外来文化时，同样也表现出封闭与开放的两重性。如佛教思想的传入与传统儒学是有矛盾。佛教讲出世解脱等一套，与儒家讲君臣父子的封建纲常是相违背的。唐朝是个泱泱大国，对外经济文化交流算是比较开放，但要坚守封建纲常这条防线。佛教传入中国后，曾经想不受世俗王权的支配，提出过“沙门不敬王者”、“沙门不应拜俗”的争辩，因而引起统治者的不满。唐高祖李渊曾质问僧徒：“弃父母之须发，

去君臣之章服，利在何门之中，益在何情之外？”①反对佛教的傅奕也说：“礼本于事亲，终于奉上，此则忠孝之理著，臣子之行成。而佛窬城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲”，因而斥之为“无父之教。”② 后来唐高宗李治对僧道要否拜君亲问题也明确表示：“朕禀天经以扬孝，赞地义以宣礼，奖以名教，被兹真俗。”③以上无非是说，封建纲常名教是不能触动的，无论出家的僧道和世俗之人都要遵守。从传统文化的角度来说，正是表现出它的封闭性。

不过唐朝的宗教政策对佛教还是尊重和加以利用，但是要以儒家的君父之义来约束，就可以对外来宗教开放和包容。而佛教为了能在中国传播，不能不适应中国的国情。如翻译佛经原著碰到与中国宗法伦理冲突时，则删略不译或反译，也有增字以迎合封建伦常的需要。由于封建帝王的倡导和干预，佛教明显向儒家思想靠拢。如华严宗的宗密，宣传什么“佛且类世五常之教，令持五戒。”④ 将佛教的“五戒”与“五常”相比附，表示佛教徒是拥护儒家“五常”等道德观念。当时佛教徒为表示忠于封建国家，有的把皇帝看成为活佛、活菩萨，还有的为封建王朝的国运祈祷。他们又宣扬《孝子报恩经》、《父母恩重经》，鼓吹“孝道”是“儒释皆宗之”⑤，表示佛教徒也拥护儒家提倡的孝道 。忠君和孝亲是封建纲常名教的根本要求，而佛教徒的出家这方面易为世人所诟病，因此他们对此极力加以修补，所谓佛教的世俗化也就是趋向于儒学化。往后儒、佛之间虽也有矛盾，但作为外来的佛教文化确逐渐适应中国国情，并为中国传统文化所包容，成为其中的一

① 《大正藏》卷五二
② 《旧唐书·傅奕传》
③ 《大正藏》卷五二
④ 《原人论》
⑤ 宗密：《盂兰盆经疏序》

个组成部分。

二

中国近代社会与西方不同，没有完成向资本主义社会的转变，却反而陷入半封建半殖民地的境地。在这种情况下，中国传统文化能否走向近代化和如何走向近代化？是一个十分值得研究的问题。当时中国碰到西方的外来文化与过去佛教的传入不同，儒、佛同是古代社会的产物，彼此还比较容易互相适应。而近代西方则是资本主义社会文化，比封建儒学超前一个时代，因此中国传统文化如何对付西学东渐问题，是遭受到一场严峻的挑战。

鸦片战争的失败，打破了清廷统治者天朝上国的迷梦。但当时人并不承认自身思想文化的落后，认为所缺乏的只是同英国对抗的坚船利炮。当时林则徐、魏源等开始放眼世界。魏源提出"师夷长技以制夷"①，主要是学习西方的军事技术以抵抗外来侵略。到1861年冯桂芬撰写的《校邠庐抗议》，提出《采西学》、《制洋器》时，更明确主张"以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术。"薛福成则进一步提出：要"取西人之器数，以卫我尧舜禹汤文武周孔之道，俾西人不敢蔑视中华。"他还说："吾知尧舜禹汤文武周孔复生，未始不有事乎此；而其道亦必渐被乎八荒，是乃所谓用夏变夷者也。"②

按照魏源、冯桂芬、薛福成上述的观点，开始是想学西方的军事技术以抵抗外来侵略，进而想用西方的科学技术，来维护中国的伦理纲常，这可称之为"变器卫道"。再进则想用周孔之道来同化外邦，即所谓"用夏变夷。"后来张之洞在1898年的奏折中

① 《海国图志序》
② 《筹洋当议·变法》

提出："以中学为体，以西学为用，既无迂陋无用之讥，亦杜离经叛道之弊。"这就是有名的"中体西用"论。其用意正如辜鸿铭所指出："文襄之效西法，非慕欧化也；文襄之图富强，志不在富强也。盖欲借富强以保中国，保中国即可以保名教。"① 这就是中体西用论的本旨所在。

在中国近代所流行的中体西用论，正是中国传统文化封闭与开放这一矛盾两重性的思想反映。这里所谓"体"是指封建纲常名教，作为立国的根本是不能改变的，这是封闭性的表现。而所谓"用"是指西方的长技，可以开放而给予引进，如洋务派走的就是这条路子，这也算得是开放性的一面。

以上按照中体西用论者的设想，主观上当然想一举两得。既达到西方那样富强，又保住中国的名教，甚至"用夏变夷"，用中国的文化来同化世界，但传统儒学能否实现这个目标，看来难以做到。因为时代不同了，想用过去对付佛教的办法使之归宗儒学，实际上已行不通。因为要用封建儒学的纲常伦理去包容资产阶级文化的民主与科学，这根本是不可能的，而且相互之间都很难接受。如太平天国起义初期，按照基督教义，宣传在上帝面前人人平等，曾国藩就感到不能容忍，说这是"举中国教千年礼义人伦诗书典则，一旦扫地荡尽"，"乃开辟以来名教之奇变，我孔子、孟子所痛哭于九泉。"② 持这类观点的人，对西方资产阶级民权、民主等一套，更是同声责难，说什么"权既下移，国谁与治；民可自主，君亦何为？是率天下而乱也。平等之说，蔑视人伦，真悖谬之尤也。"③这里可见中西文化的激烈冲突。

由是产生一个问题：要想用中国的伦理纲常去同化异邦，看

① 《张文襄公幕府纪闻》
② 《讨粤匪檄》
③ 《翼教丛编》卷五

来难以奏效：但要接受西方的民主与科学，思想却又难通，这就使到中国传统文化在遇到西方文化的挑战时，处在两难的境地。继续封闭难以使国家进步和富强，及时开放又怕难以抵挡外来的异端邪说。因此在社会走向近代的过程中，传统文化往何处去？就深受人们所关注。

在中西文化的激烈冲突中，亦非所有人对传统儒学保持封闭的心理，其中有识之士，或能作冷静分析的人，也能看到中国不足之处。就如冯桂芬虽说伦常名教为本，但他也看到中国“人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷。”① 这四不如就涉及到政治文化方面，不仅是技艺、器物不如西方了。据此郑观应亦指出西方的“治乱之源，富强之本，不尽在船坚炮利，而在议院上下同心，教养得法。”② 他特别重视西方的代议制度，认为“泰西各国，咸设议院，每有举错，询谋佥同。”故他主张“必先立议院，达民情，而后能张国威，御外侮。”③ 何启、胡礼垣写的《新政真诠》更进而提出“人之根本在原气，国之根本在民情”；“天下之权，唯民是主。”这就接触到西方资产阶级政治文化的核心问题了。

在解除封闭心理，和对西方文化认识逐步提高的情况下，近代中国一些改革家和革命先行者，提出要中西文化双方会通融合的主张。如康有为在戊戌变法时，就说到要“泯中西之界限，化新旧之门户。”④ 严复既反对“教育中西主辅之说”，又不同意“尽去吾国之旧，以谋西人之新”。他提出“必将阔视远想，统新故而视其通，苞中外而计其全，而后得之。”⑤ 孙中山也主张“发扬吾

① 《郘邠庐抗议·制洋器议》
② 《盛世危言·自序》
③ 同上书《议院上》
④ 《康有为政论集》上册。
⑤ 《与外交服主人书》

固有之文化，且吸收世界文化而光大之，以期与诸民族并驱于世界。”他又说：“余之谋中国革命，共所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者。”①还有李大钊对中西文明比较研究，认为二者“互有长短，不宜妄为轩轾于其间”，“必须时时调和，时时融会，以创造新生命而演进于无疆。”② 这是主张对中西文化取长补短，通过调和融会以创造新文化。

三

当前，我们正在为建设有中国特色的社会主义新文化而努力，那么如何对待传统文化，这是不能回避的问题。由于传统文化对民族心理、社会习俗，以至千百万群众，多年来已发生了潜移默化的影响，无视它的存在是不可能的，问题是如何应对，这些年来特别是学术界是有着不同意见。

从“五四”新文化运动以来，有的人着重看到传统文化停滞、落后即是封闭性的一面，也就是全看成是封建性糟粕，因而主张彻底决裂和全盘否定。他们对内既采取民族虚无主义的态度，唯有向外提出走全盘西化的道路。另外有的人着重看出资本主义西方物质文明的弊端，认为应该用注意提高人们精神素质的东方文化去补偏救弊。他们还认为中国传统文化是具有开放性和包容性，如过去儒家在道德上之天下为公和人格平等，按其自身发展要求，必然会走上民主政治之路。为此有的学者主张要复兴儒学，并据此以求现代化中国文化之重建，这被称之为“返本开新”之论。

以上对中国传统文化，无论是作否定式的主张全盘西化，还

① 《孙中山全集》（七），第60页。

② 《东西文明根本之异点》

是作肯定式的提出要返本开新，都是对传统文化封闭与开放这一矛盾两重性的片面理解，出现的毛病正如荀子批评的那样："凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。"① 指的就是人们认识上的局限。关于如何对待传统思想文化，我们本来已提出了批判继承的方针，即剔除其封建性糟粕，吸取其民主性的精华，这就是古为今用。但这个方针如何贯彻，多年来并未很好解决。如怎样区分其中的精华与糟粕，不能像切西派那样简单地一分为二。也有用人的肠胃消化功能作比喻，通过消化后吸取食物中的营养，而将粪便排泄出去。但这种形象化的比喻对于比较抽象的思想精神文化，毕竟难以完全比附的，可见这仍然是一种较难解决的问题。

近几年来，我国对社会主义精神文明建设的指导方针还是明确的。比如说：社会主义道德作为人类文明中道德发展的新境界，它必然要批判地继承人类历史上一切优良道德传统，并要与各种腐朽思想道德作斗争。又如说：进行社会主义思想道德建设，还要注意处理好树立时代精神与弘扬传统美德的关系，把时代精神同弘扬民族传统美德结合起来。这些原则性的指导思想当然是对的，问题也是如何理解和贯彻。

儒家的政治道德伦理思想，是构成中国传统文化的重要内容，在当前的社会现实生活中仍然是有它的作用和影响。在如何区分其精华与糟粕的问题上，我认为也并非没有可能，关键是要正确分析从思想矛盾的两重性中所带来的社会效应。比如说儒家是讲究亲亲和尊尊，在社会上就带来不同效应。当处理人际关系时，如能做到尊老爱幼，和睦亲朋邻里，守望相助，疾病相扶，这类传统美德，就应加以继承。对领导与被领导、上级与下级的关系，则要在民主集中制的基础上，这就有助于稳定社会秩序，维护安定团结的局面。但是儒家那种为亲者讳、为尊者讳的思想作风，也

① 《荀子·解蔽》

将有助于滋长官僚主义和亲情关系网，以及特权思想、家长作风等带有封建性的纲常名教思想的残余，这种现象最为群众所非议，就应该进行批判。儒家对道德人格高标准的要求，如讲究正己正人，以身作则，见利思义，先忧后乐等思想行为和立身处世之道，以至不欺暗室的慎独功夫，这是儒学中的民主性精华和优良传统，就应该加以发扬；但对过去称之为伪君子、假道学，今天亦有这些言行不一的两面派，就要加以揭露和批判。

据此我认为：我国传统文化中的某些思想观点，其所包含的矛盾两重性对当前社会是可以产生不同影响，关键是“古为今用”对这个“用”字，如上面所说的“尊老爱幼”，如何理解这个“爱”字就大有文章，有的人严格教育子女，培养下一代成为“四有”新人；而有些人则偏于溺爱，甚至以权谋私，利用自己的权势为子女营造安乐窝，这种现象在当前社会上是不少见的。又如“和为贵”，可以理解为在工作中要搞好人际关系，维护安定团结的局面；也可以在工作中不讲原则，随风倒，和稀泥，这种“乡原”式人物，其实连孔、孟也是不赞成的。由于理解不同，实践也就是“用”的效果就不一样。

对中国传统文化，我们说是“古为今用”。其实这个“今”不.但对我们国内，其实在某些外国也有应用的。如祝寿臣写的《日本从中国拿去了什么?》[①]其中就说到严密的企业管理是日本经济取得成功的一个主要因素，而重视吸取、借鉴优秀的中国文化对日本的企业管理也产生了巨大的影响。对此文中列举了3点：(一)“以人为本”的人才管理。(二)贵在“人和”的经营方式。(三)“信誉第一”的质量管理。具体例子则讲到松下电器公司创始人松下幸之助，他非常推崇儒家哲学中“以人为本”的思想，把“任人为贤”作为选拔人才的唯一标准。他还把“取信于天下”和

① 参见《羊城晚报》1992年7月5日。

“明德、亲民、至善”作为经商之道。日本对职工培训中“经营道德课”的教科书就是中国的“四书五经”；松下商学院每天早晨“天天读”的课本是《大学》、《论语》、《孟子》等书，像这样的“中为洋用”所产生的社会效应，也可能是我们所始料不及的。

另据菲律宾《世界日报》5月22日发表记者杜敬在新加坡的采访文章，谈新加坡的公务员制度和廉政建设。其中说到“新加坡政府也对公务员进行‘心治’教育，宣传和推崇儒学和中华文化传统，培养公务员遵纪守法，公私分明、秉公办事的品德。”①这也是中国传统文化对外传播取得社会成效的一例。

总之，中国传统思想文化自身是包含有矛盾的两重性，对当前社会是可以产生正面或负面的效应，关键是在于如何运用，并且在社会实践中取得成效。近年来，在日本、新加坡、南韩等国家从不同方面是取得一些经验，值得我们借鉴。当然我们还要根据自己的国情，由理论文化界和实际工作者共同加以研讨，可以从微观的具体问题，或是宏观的综合理论加以研究，并应当容许百家争鸣，在各人的探索和进行讨论中，逐步求得解决。

① 参见《参考消息》1992年7月8日。

中国传统人生的安身立命之道

安身立命一般是指人生的最后归宿，各种宗教则表示对人生的终极关怀，哲学上可以称之为人生观，人们生活的目的是什么？各有自己的人生价值取向，作为安身立命之地。在我国传统文化中，对人的一生如何安身立命，对后世又产生什么样的影响，是一个值得研究的课题，对推进现代化的精神文明建设，亦有它的现实意义。

一

我国传统文化，发展到春秋战国时代的百家争鸣，对人生如何安身立命，各家已有不同的主张和见解，现将要点分述如下：

儒家是主张积极入世的，推行所谓内圣外王之道。内圣指的是每个人自身的修养，外王则是运用到政治方面。《大学》里讲的三纲八目。三纲即“明明德”、“亲民”、“止于至善”。八目是实现三纲的具体步骤，即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国，平天下。这里前五目是内圣功夫，后三目则是应用到外王的成效。儒家是讲学而优则仕，要担当的是作帝王师，所谓上可以致君为尧舜，下可以配德于孔颜，这就成为儒者的最高理想，也是人生的安身立命之所在。

但是要达到这个人生鹄的，这需要具备主客观条件。儒家是

讲要赞天地之化育，即要效法天地之所为，《易·乾卦》中说："天行健，君子以自强不息。"《坤卦》中则说："地势坤，君子以厚德载物。"作君子的既要刚健有为，又能宽厚得体，就能承担治国、平天下的大业，实现人生安身立命的理想。但是在客观条件方面，又要看有无行道的机会。儒家的孔、孟并不是无条件忠君的。孔子就说："天下有道则见，无道则隐"①，又说："以道事君，不可则止。"② 孟子也说：要"行天下之大道，得志，与民由之；不得志，独行其道。"③ 荀子更是提出"从道不从君。"④ 即是把行道作为人生的鹄的，这个"道"就是理想的王道政治，如果遇到昏君庸主，就只能是其道不行了。

由于儒家的孔、孟都有天命思想。所以孔子行道虽有"知其不可而为之"的精神，但也无法改变客观条件，他只好感叹说："道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。"⑤ 所谓尽人事以待天命。尽人事是指人们内部的主观努力，待天命则带有承认外界客观条件制约的意思。不过儒家也有对待天命的不同态度，就像荀子说的要"制天命而用之"⑥ 这种"戡天"思想，可以说是发挥人们主观能动性的极致，但不一定能够成功。孔子讲"行义以达其道"⑦，"道不行，乘桴浮于海"⑧，这是一种选择。另一种就是要"守死善道"⑨。孔子讲"志士仁人，无求生以害仁，有杀身以

① 《论语·泰伯》
② 《论语·先进》
③ 《孟子·滕文公下》
④ 《荀子·臣道》
⑤ 《论语·宪问》
⑥ 《荀子·天论》
⑦ 《论语·季氏》
⑧ 《论语·公治长》
⑨ 《论语·泰伯》

成仁”①。孟子也说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”②拿生命与道义相比，道义是高于生命，所以才有杀身成仁和舍生取义的行动，这也是人生的一种归宿。

总之，“行天下之大道”，是先秦儒家安身立命的大事，当然行道也要具备主客观条件，在其道不行时也可以有多种办法应付，可以无道则隐，甚至乘桴浮于海；也可以知其不可而为之，导致顺天安命；最后就像孟子说的，“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道；未闻以道顺乎人者也。”③ 成仁取义就是“以身殉道”，但绝不能损害道去迎合别人。这是儒家安身立命的最终大节所在。

与儒家比较，相对来说先秦道家是消极避世的，为的是要保存自己，但方式方法却不尽相同。按照孟子的说法，当时杨朱的思想很流行，他对此攻击说：“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。”④《吕氏春秋·不二篇》也说：“阳生贵已”。《淮南子·氾论训》则说：“全性保真，不以物累刑，杨子之所立也，而孟子非之”。孟子攻击杨朱为我，似乎物欲上是个极端利己的人。《淮南子》的思想偏于道家，认为杨朱只是想保存自己纯真的本性，使形体上不受外物的干扰，这是不同于贪恋物质享受的利己主义者。鄙弃物质文明，要人们返朴归真，以寻求精神上的解脱，这是先秦道家对人生终极关怀的共识。

为要做到全性保真，老子提出要恢复“小国寡民”的原始社会，“使人复结绳而用之”，而“民至老死不相往来”⑤。这样“常使民无知无欲”⑥，天下就能返朴归真，庄子沿着这条思路，更想

① 《论语·卫灵公》
② 《孟子·告子上》
③ 《孟子·尽心上》
④ 《孟子·尽心上》
⑤ 《老子》第八十章
⑥ 《老子》第三章

倒退到人畜不分的混沌世界。他提出理想的所谓“至德之世”，是“同与禽兽居，族与万物并”，没有君子小人之分，“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣”①。

但是要使到人们都无知无欲，即使有这样的理想社会，各人都老死不相往来，也只能做到有利于保存自己的一面；可是要赢得精神上的解脱，只想复古是不够的，而且这时代已经一去不复返了。因此庄子又幻想超脱现实，寻求绝对的精神自由。他要“独与天地精神往来，而不敖倪于万物。”“上与造物者游，而下与外死生无终始者为友”②。他认为人生所以有各种苦恼原因在于“有待”和“有己”，而真正的自由是“无待”的，即不依赖任何条件。但怎样才能达到“无待”的境界？他认为最根本的办法是做到“无己”。如他称颂的“真人”，就是“不知说（悦）生，不知恶死。”“脩然而往，脩然而来”。既然看破了生死关，一切顺应自然，“是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人”③。这就是以顺应自然中来寻求安身立命之道。

道家既主张顺应自然，认为一切都非人力所能改变，所以对人的“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉”等等，都说成“是事之变，命之行也”④，即都是由命运所支配。道家从消极避世和超现实的幻想中来保存自己，最终不能摆脱“知其不可奈何而安之若命”⑤ 的人生归宿。

儒家是既信命而又不大安于命，道家是顺应自然的听天由命，与此相对照则有墨家讲的“非命”。墨子认为“命”是由“昔者暴

① 《庄子·马蹄》
② 《庄子·天下》
③ 《庄子·大宗师》
④ 《庄子·德充符》
⑤ 《庄子·人间世》

王作之，穷人述之，此皆疑众迟朴”①，即是说，命定论是由过去残暴的统治者编造出来的，穷人跟着附和，这些都是用来欺骗老实人的，所以说这是“天下之厚害”②。墨子认为决定人生际遇的不是“命”而是“力”。如做到“饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治”，依靠的是“以其为力也”③。并由此归结到人之所以异于禽兽，在于“赖其力则生，不赖其力则不生”④。

墨家主张强力而为，与法家韩非所讲“当今争于气力”⑤的思想是接近的。不过墨家虽主张“非命”，但也讲“天志”、“明鬼”，即在人力背后还想借助于鬼神，这是思想软弱的表现，同时还构成自身的矛盾。但墨者们“以绳墨自矫而备世之急”，并“日夜不休，以自苦为极”⑥这种严格要求自己的服务于社会，具有“摩顶放踵，利天下而为之”⑦的献身精神，作为人生的鹄的，这是应该肯定的。至于法家，则比较着重个人建功立业的追求，他们在秦王朝统一的过程中，曾经作出过积极的贡献，可以说是时代的胜利者；但他们自身，却往往陷入悲剧的下场。这种人生际遇，作为安身立命的一途，亦属颇堪玩味。

二

先秦诸子的百家争鸣，对传统人生的安身立命，可以说是提出五花八门的主张，从而构成人海的万花筒，各人将按照不同的价值取向来缔造自己的人生哲学，从而走出多元的人生道路。但

① 《墨子·非命下》
② 《墨子·非命上》
③ 《墨子·非命下》
④ 《墨子·非乐上》
⑤ 《韩非子·五蠹》
⑥ 《庄子·天下》
⑦ 《孟子·尽心上》

是我国传统文化虽非铁板一块，却亦非散沙一盘，如先秦诸子思想到战国晚年，从彼此的矛盾交错中，已出现相互融合的趋向，这也可以称之为互补。如从战争后期到汉初形成的黄老学派，就是道家与法家思想的结合；儒家的经典《易传》，就吸收有道家思想；汉代的董仲舒虽说是独尊儒术，但一般认为他有儒表法里的迹象，并且用阴阳五行作为思想框架；到魏晋玄学何晏、王弼等人，又是调和儒道的名教与自然；后来随着佛道思想的流行，宋明时期还出现儒释道三教合一的思想倾向，这都表明中国传统文化所具有的包容性和适应性。

在中国传统文化中，作为人生的价值取向，所谓立德、立功、立言三不朽，可以算得是安身立命的高层次理想。如作为思想来源的综合，则可以说不主一家。儒家最重立德，其次立言，为的是正义与明道，一般功利看得比较轻。但儒家也讲治国平天下，那是最大的功德，可是其目的如黄宗羲所说，应“不以一己之利为利，而使天下受其利”①，这是为公不为私，或是先公后私的问题。范仲淹提出“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”②，这种功利思想应该是可取的。墨家以“利”释“义”，以利天下为己任。法家通过奖罚手段以达到个人功利的目的，但调动群众的积极性，做到富国强兵，取得高度的社会成效。以上这些作为人生的安身立命，是反映出积极入世的一面。

上面讲过，先秦道家是儒家的反对派，儒家主张积极入世，而道家却倾向于消极避世，但又有强烈的批判现实精神，如魏晋之际的嵇康就继承了这一点。他向往的也是“鸿荒之世，大朴未亏”，各人相安无事，“饱则安寝，饥则求食，怡然鼓腹，不知为

① 《原君》
② 《岳阳楼记》

至德之世也”①。这仍然是老庄所描述的理想社会。他自己也曾表示要“遗物弃鄙累，逍遥游太和”，做一个不问世事的隐君子；但又说“虽逸亦以难，非余心所嘉”，却对退隐并不甘心。于是他攻击当政的司马氏：“宰割天下，以奉其私”。“骄盈肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸蒙丘山”②。嵇康还非议儒家所推崇的圣人，“轻贱唐虞而笑大禹”，“非汤武而薄周孔”③，这当然为以维护礼教相标榜的司马氏所不容，终于以“言论放荡，非毁典谟”④的罪名将他杀害。嵇康不甘避世转而骂世，不惜招来杀身之祸。他不是成仁取义而是非毁仁义，可以说是道家中的激进派。

与嵇康境遇相近，而处世方法不同的则有阮籍。他不像嵇康那样锋芒毕露，而是借纵酒来避祸。其实他并非没有牢骚，王忱就说他有“胸中垒块，故须酒浇之”⑤，不过是借酒浇愁而已。我们看他写的《咏怀》诗：既说“春秋非有托，富贵焉常保”；“布衣可终身，宠禄不足赖。”又说“一身不自保，何况恋妻子”；“千秋万岁后，荣名安所之。”这表明他虽然看破了功名富贵，但还感到自身难保，“一为黄雀哀，涕下谁能禁”？由于可见他的心情和保存性命之不易了。

与嵇、阮反名教思想相反，企图用道家思想来论证当时封建统治的合理性的，除前面讲到何晏、王弼加上郭象等玄学大师外，较典型的还有东晋时作为金丹道教的代表人物葛洪。他鼓吹长生不死的神仙理论，同时还提出要把神仙养生和儒家的纲常名教结合起来。所谓“道术儒修无二致，神仙忠孝有完人”，这种儒道兼综的思想，无论入世或出世，都会相当顺利，这可以说是道家中

① 《难自然好学论》
② 《太师箴》
③ 《与山巨源绝交书》
④ 《晋书·嵇康传》
⑤ 《世说新语·任诞》

的用世派。至于与他对立的鲍敬言，则是道家中的无君派，这种人要想安身立命，只能采取隐居避世的一途了。

既不惊世骇俗，又不同流合污，不为五斗米折腰的东晋田园诗人陶渊明，他是又一种类型的代表人物。他也有受儒道思想影响的一面，就是独善其身和归化自然。他写过一篇《归去来辞》，其中有句说："悟已往之不谏，知来者之可追，实迷途其未远，觉今是而昨非。"表明最终作出辞官归里的选择。不过陶氏归隐也非心情舒畅，他曾叹息"羡万物之得时，感吾生之行休。"只是在"富贵非吾愿，帝乡不可期"的思想支配下，唯有随遇而安，"寓形宇内复几时，曷不委心任去留"，这里就流露出有点无可奈何的心境。"聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑"，他就是在乐天知命中度过一生。在中国封建社会的知识分子中，虽然不尽是诗人隐士，但陶渊明式的人生道路，是会吸引一些人以此作为安身立命之地。

佛教思想在中国流行后，在与儒道思想的矛盾交融中，对知识分子也有相当影响，宋代的苏轼，就是一个兼综儒佛道的人物。他少年时就"奋厉有当世志"①并具有"丈夫重出处，不退要当前②的坚毅气质。但他又是"自笑浮名情薄"③从而羡慕"且赴僧窗半日闲"④的生活。正因为在苏轼的人生观中，既不忘儒家的积极入世，又仰慕道家的顺应自然，兼学会佛教的破除执著。所以在他的思想中虽然充满矛盾，却能通过自我调节，消解而取得平衡，从而引导到适时应物、随遇而安的境地上去。"乐天知命我无忧"⑤。从佛教的因缘和合，最后还是走向乐天知命的归结。苏轼最仰慕陶渊明，两人用世态度虽不同，思想上却有其归趋之处，如在和

① 苏辙：《东坡先生墓志铭》
② 《和子由苦寒见寄》
③ 《谒金门·秋兴》
④ 《曾元恕游龙山吕穆仲不至》
⑤ 《次韵答幫直子由》

陶诗中就表现出这种情趣。

同是受佛教思想的影响，明代后期的李贽又不同于苏轼。李贽傲世颇似嵇康，他入仕途的时间较长，由于他“平生不爱属人管”①，所以到处与人抵触，最终只有辞官。但他不像陶渊明、苏轼那样乐天知命，随遇而安，后来虽被迫出家，却依然愤世嫉俗，得罪了不少当道的世人，终于为封建统治者迫害入狱致死。他服膺王阳明的良知说和禅宗的佛性理论，宣扬人人可以作圣成佛，承认众生地位平等，但他在惊世骇俗的斗争中却有不怕死的精神。他说“若要我求庇于人，虽死不为也，历观从古大丈夫好汉尽是如此。”由此可以知道他是“不畏死”、“不怕人”、“不靠势”，因为“人生总只有一个死，无两个死也”②。他最后在监牢里写了 8 首诗，而最后两句“我今不死更何待，愿早一命归黄泉”③。他既未能作圣成佛，亦不愿意乐天安命，而以激愤自杀作为人生的归宿，也可以说为世间做完一场功德。

不过都有不怕死精神作为人生的归宿，并不等于为着相同的目标。中国有句古话：死有重于泰山，也有轻于鸿毛。但衡量的标准可能各有不同。如李贽称赞何心隐是“英雄莫比”，他被权臣迫害而死，有千百群众为之鸣不平，所以他的死是比泰山还重。但也有些人是为忠君报国而死的，如文天祥声称“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”。他牺牲性命去成仁取义，得到了青史留名。与李贽同时的海瑞，他是个“不怕死，不要钱”的“铮铮一汉子”④，但他把“文死谏”作为人生的安身立命之地，得到“直声震天下”的美誉。但这种忠于一人一姓的忠君思想，却受到明末一些进步思想家所非议。如黄宗羲就指斥那些“规规焉以君臣之义无

① 《焚书·感慨平生》
② 《续焚书·与耿克念》
③ 《不是好汉》
④ 何良俊《四友斋丛说》

所逃于天地之间”的人为“小儒”①，认为“以君之一身一姓起见”，“从而死之亡之”，只是“私昵者之事”；而出仕的大臣，则是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”②。黄宗羲这种带有民主启蒙萌芽的思想，也可以说是先秦儒家公天下思想的发挥，但对传统人生的价值取向，如以建功立业作为安身立命的鹄的，则随着时代的推移，也会出现一些变化。

对中国传统人生的安身立命之道，在纵向上既要通观其历史渊源及发展路向，在横向则要考察同时代的各阶层、学派以至有关代表人物之间的思想比较，这当然是一个非常复杂的问题，也不容易作出综合的概括。不过从总的来说，中国传统的人生道路，倾向于积极入世的比消极避世的多；能洁身自好的比阿世取容的多；待人存心宽厚比立意偏激的多。至于对人生的终极关怀，在我国传统上则多是采取实用理性的态度，而不大寄托到来生或是进入天堂造福，固然在民间亦有求神拜佛和相信因果报应的，但在现实生活中还是尽力于人事。至于对各家学派一些争辩的问题，如在处理天人、义利、理欲等关系问题时，后世的人们多是采取中庸即调和的态度给以回应，这也许是我国民族性的一种表现。但从总体上来看，自强不息，厚德载物，天下兴亡，匹夫有责的忧国爱民思想，仍然是中华民族对待人生安身立命的主流，我们弘扬民族文化优秀的一面而扬弃其糟粕，对建设现代精神文明仍有其借鉴作用。

① 《原君》
② 《原臣》

论儒家人文思想的历史地位

中国传统文化有个特点，就是重视对“人”学问题的研究，特别是儒家更是具有比较浓厚的人文思想。学术界有些人对此作出很高评价，认为是提供了天下为公、道德理性的思想基础；但也有持相反意见，认为中国传统的人文思想，从其主流看，导向的是王权主义和使人不成其为人。对儒家人文思想应如何评价其历史地位，很值得我们认真研究和探索。

一

要了解儒家的人文思想，需要从孔子的仁说谈起。“仁”是孔子思想的核心，“仁”在《论语》中出现最多，但内涵总离不开“人”学的探讨，如人性、人道、人生价值、人际关系等问题，即教导人们应该怎样去做人。在《论语》中两段话：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”① “己所不欲，勿施于人。”② 有人认为这两个命题，典型地表现出人与人平等的思想。另《论语》中记载有孔子对马厩失火时的态度，他只问“伤人乎？”而“不问

① 《论语·雍也》
② 《论语·卫灵公》

马”①。有人认为这是从人道主义角度提出问题，并据此说孔子是我国古代史上主张把劳动者作为人看待的第一个思想家。也有学者说孔子讲“仁”，是对人的反思，是表示人类精神的自觉，因而对孔子以“仁”为核心的人文思想给以高度评价。

另一种意见认为：中国古代的人文思想虽然很发展，但君主专制主义也很发展，而专制主义却恰恰以具有浓厚的人文色彩的儒家思想为统治思想。另外儒家人文思想的主题是伦理道德，而不是政治上的平等。如孔子讲“克己复礼为仁”②，要求个人一切言行都要以礼为准，并处处克制自己，使人彻底变为道德工具。这种教人安于封建秩序的道德，不管其中人文思想多么丰富，它在本质上只能是人的桎梏，是有利于封建统治，而不能导致个人思想的解放。

上述两种观点我认为都有点片面，要对儒家的人文思想作出正确的历史评价，应该从“两点论”加以分析。

首先我们应该看到，儒家的人文思想是重视人的价值和尊严的，所以讲“天地之性人为贵”。为什么人的地位最为尊贵？荀子对此解释说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气，有生，有知，亦且有义，故最为天下贵也。”③ 人是自然界的一分子，但人之所以尊贵而不同于水火、草木和禽兽，因为人是有思想意识和能遵守社会道德规范的高等动物，同时只有人是过着有社会组织的群居生活，所以才显出有高尚的智慧和力量。荀子又说：“（人）力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”④ 人之所以能役使体力超过自己的牛马，靠的是有社会组织的群体力量。荀子指出：“人何以能群？曰：

① 《论语·乡党》
② 《论语·颜渊》
③ 《荀子·王制》
④ 《荀子·王制》

分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。”① 荀子认为人的群体力量是靠“分”（等级秩序）来维持，而社会等级秩序是靠“义”（道德规范）来实现。据此他从反面论证：“人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱者不能胜物，故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”② 这是荀子对人为贵所作出的论证和解释。

但是上面所讲的只是问题的一面，因为儒家所重视人的价值，认为只有组成社会群体时才能显示出人的力量。可是在封建社会中，组成社会群体的人彼此间的地位并不平等，亲疏贵贱，上下尊卑，在伦理和政治方面都形成森严等级，而专制君主却高踞权力的顶峰。在绝对王权支配下，个人的独立和尊严当然很难保障。正如马克思所说：“专制制度唯一的原则就是轻视人类，使人不成其为人。”③ 人文思想是要重视人的价值，但封建专制制度却使人不成其为人，这两者之间必然会出现矛盾。

自是贬低儒家人文思想的一方，就提出这样解释：既然儒家的人文思想重视的是人的群体价值而忽视个体价值，而封建君主既以社会群体的代表自居，所以天下臣民只能作为他的附属物，在封建等级网络中，各守其分，各安其位。即是说人文思想只能为专制王权服务。所以中国古代的专制主义，恰恰以具有浓厚的人文色彩的儒家思想为统治思想，那就并不奇怪了。

上面对儒家人文思想的历史作用，所以会有不同估计，我认为有以下几点情况值得注意。

第一，儒家是讲尊君，但并非无条件服从君主，如孔、孟、荀就有不少君臣对等的言论。孔子提出要“君使臣以礼”，才“臣事

① 《荀子·王制》
② 《荀子·王制》
③ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第411页。

君以忠”①。孟子说得更清楚：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心”，“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”②。他不承认桀、纣是君主，说“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”③。荀子也说：“桀、纣者，民之怨贼也”，“诛暴国之君若诛独夫。”④ 据此他还发挥说：“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞，……汤武是也。”⑤ 孟、荀将暴君比之独夫民贼，称赞汤武革命的上下易位。他们还看到人民的力量，如孟子就有“民贵君轻”的议论⑥，荀子将君、民比喻为舟与水的关系，水能“载舟”，也能“覆舟”⑦，承认人民有推翻统治者的力量。

第二，儒家既有君臣对等的思想，故以臣事君也有所选择。如孔子就讲“以道事君，不可则止。”⑧ 又说：“隐居以求其志，行义以达其道。”⑨ “天下有道则见，无道则隐。”⑩ 即对君主可以采取不合作态度。看来儒家对以臣事君，是主张有相对的自由。所谓良禽择木而栖，良臣择主而事；君不正则臣投外国，父不正则子走他邦，就是反映出这方面的思想。荀子更明确提出“从道不从君”的命题⑪。后来贾谊就曾批评屈原，说他依恋怀王是咎由自取，“历九州而览其君兮，何必怀此都也！”⑫屈原本来可以到列国去选择君主，何必死抱着楚都不放呢！贾谊对屈原的议论，就是从道

① 《论语·八佾》
② 《孟子·离娄下》
③ 《孟子·梁惠王下》
④ 《荀子·正论》
⑤ 《荀子·臣道》
⑥ 《孟子·尽心下》
⑦ 《荀子·王制》
⑧ 《论语·先进》
⑨ 《论语·季氏》
⑩ 《论语·泰伯》
⑪ 《荀子·臣道》
⑫ 《吊屈原赋》

不从君思想的体现。

第三，儒家既把“道”摆在“君”之上，就有“死守善道”和不怕牺牲的精神。如孔子就说过：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”① 又说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”② 孟子更加以发挥说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志与民由之，不得志独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”③ 又说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”① 孔、孟提出不惜牺牲性命以成仁取义，这种高尚情操与正直精神在封建社会中应该是可取的。

第四，儒家讲行天下之大道，也可以说是“王道”，这是与有道之君的仁政相联系，这里当然要维护君主的利益，但同时也包含对人民的关注。“民为邦本，本固邦宁”，儒家是比较懂得君民利益相互之间的辩证关系的。如黄宗羲对大臣出仕，是“为天下”还是“为君”作了严格区别，他说：“故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”他认为“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐。”所以为“臣”者，对人民处在水深火热之中视而不见，即使能“辅君而兴，从君而亡”，还是违背“臣道”的。他把君臣共治天下，看成是共同拉木头的人，是合作共事的关系，而不是做君主的“仆妾”。所以他说：“吾无天下之责，则吾在君为路人”；“以天下为事，则君之师友也。”⑤ 这里黄宗羲发挥了先秦儒家君臣对等和从道不从君的思想。

① 《论语·子罕》
② 《论语·卫灵公》
③ 《孟子·滕文公下》
① 《孟子·告子上》
⑤ 见《明夷待访录·原臣》

二

从上面材料看来，儒家的人文思想并非完全抹杀人的个体价值，应该说在道德的完善和人格的修养方面，是提出了平等的要求。如孟子回答曹交时，就肯定“人皆可以为尧舜”①。荀子也说“涂之人可以为禹”②。王守仁与学生答问时也承认“满街都是圣人”③。李贽更明确提出“天生一人自有一人之用”④。他还主张“尧舜与途人一，圣人与凡人一”⑤。这里说明儒家并非不重视个人作用，即使是凡夫俗子，也可以堂堂正正做个人。至于出仕做官，则要为天下万民，而不能只为一君一姓。宋代讲“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”这句名言的范仲淹，他强调的是发挥个体作用，但为的是群体利益。他对人生的价值取向是先人后己，先为群体，后顾个体，自己吃苦在前享乐在后，这种博大襟怀，对如何处理群体与个体价值取向的关系时，即使到今天也会给人以启迪。

不过我们这样分析问题，并非否认儒家有维护封建君权和等级制度的思想。如果没有君主专制和人身依附关系，就不成其为封建社会了，马克思所以说“使人不成其为人”，就是从这个意义上说的。但处在封建等级关系网中的每一个人，除要各安其分，作为社会群体中的一员外，每个个体也应该有自己的人生价值取向。儒家思想的特点，是对人们在人格道德修养上提出平等的要求，而在社会政治地位上又主张对等级的维护，因此形成在人文思想上

① 《孟子·告子下》
② 《荀子·性恶》
③ 《传习录》
④ 《焚书·答耿中丞》
⑤ 《道古录》卷上

的两重性矛盾。

对儒家的人文思想，本文前一部分列举过两种意见：一种认为可以与平等、自由相联系；另一种则认为它的主题是伦理道德，而不是政治的平等、自由和人权。从总体看应该说后一种意见是对的，因为主张政治上的平等、自由和人权，这种比较完整的思想，只能产生在近代资本主义社会，如果说中国古代儒家能有这种思想高度，那是超出时代的要求，当然是不现实的。但走向另一极端，认为在封建社会中，根本不可能有人的自身意志和理想人格的追求，也未必符合事实。虽然在古代儒家知识分子中间，具有这种思想的人是少数，并且不可避免地带有两重性思想矛盾。但这种人毕竟是有的，他们对社会的发展，包括在政治、经济以至思想文化各方面，都可以作出不同程度的贡献。当然这些人不可能完全摆脱王权思想的制约，但他们所要求的是能“使天下受其利”的君主，而不是那种“以天下之利尽归于己”的独夫①。如果说黄宗羲也有王权思想，那么他对君主是有所选择的，即仍然保留孔、孟那种君臣对等的思想，他要发挥的却是为君“师友”的作用。

据此我们对封建社会中的王权主义思想也要作具体分析，同时王权与王道也有区别。前者一般是指维护一家一姓的专制君主的权力；后者则是儒家理想的王道政治，仰望的是尧舜或三代的开国之君。儒家认为当臣子的就要做这方面的促进工作，就像杜甫说的“致君尧舜上，再使风俗淳”。朱熹也提出要“正君心”。当然，儒家想要造就行仁政的君主，实际效果不会很大。但它要求后世儒者：上可以致君为尧舜，下可以配德于孔颜，并以此作为人生价值标准的参照系，这对于促进儒者个人为实现人生价值而努力奋斗，当会有一定作用。我国历史上有不少志士仁人，正是

① 《原君》

在儒家思想的薰陶下，干出一番为国为民的事业。但是要实现为群体的人生价值，首先要从个人做起，从修身、齐家到治国、平天下，就是实现群体价值的必由之路。今天的社会和过去不同，过去是封建统治者的天下，现在是人民的天下，但儒家先哲对处世的某些格言，还是应当可供借鉴的。刘少奇同志在《论共产党员的修养》一书中，就讲到一个共产党员，如果真正是大公无私，他就可能有很好的共产主义道德。他会“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。在党内，在人民中，他吃苦在前，享受在后。他能够在患难时挺身而出，在困难时尽自己最大的责任。他有“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的革命坚定性和革命气节。少奇同志这段话，作为对共产党员的要求，我认为在今天仍有其现实意义。

三

为要正确评价孔子、儒家人文思想的历史地位和作用，我认为还有几个问题，需要进一步加以探讨。

第一，关于中西人文思想的比较问题。中国儒家人文思想是封建时代的产物，而欧洲文艺复兴时期的人文主义是一种资产阶级的思想意识，这种区别为大家所公认。既然如此，我们对两种人文思想的评价，就应该按照不同时代的要求作为评判标准。比如批评儒家人文思想的主题不是政治上的平等、自由和人权。这个批评也许是对的，因为儒家的人文思想确是没有包含这些东西。其实没有才是正常的，如果说有近代的民主、民权观念，那反而是超前的思想意识了。

因此我们不能将儒家的人文思想与近代西方的人文主义作比较，这是非历史主义的评判标准。要比较就得和欧洲中世纪相比。儒家的人文思想很早就有非神权的色彩。如孔子所仰慕的子产，就

发出过“天道远，人道迩”的名言，主张不要去追溯渺茫难知的“天道”。孔子是“不语怪、力、乱、神”①。子贡也说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”② 儒家虽主张虔诚地祭祀祖先，但其用意正如曾子所说：“慎终追远，民德归厚矣。”③ 这只不过是提倡孝道的一种形式。儒家后来虽有称之为儒教，在两汉的谶纬神学中亦有过将孔子神化的现象，但没有多大影响。宋明理学虽受过佛、道思想的影响，但总的趋向是将儒学引向哲理化而不是宗教化。在中国历史上始终没有出现像欧洲中世纪那样的神权统治人间的宗教化时期，有人认为这正是中国文化特色之所在。如果这种讲法能够成立，我认为主要是由于儒家人文思想所能起到的历史作用。虽然也有人说儒家思想不是人文主义而是伦文主义，即便这样也应该比欧洲中世纪的神文主义进步。

第二，如何正确运用历史唯物主义原理问题。社会存在决定社会意识，这一条历史唯物主义原理我是同意的，但不能机械地硬套。如有的文章根据马克思说的专制制度使人不成其为人的论断，就说建立在专制制度上的儒学，不能不带有这种轻视人、压抑人的根本特征。并说在儒学的基本框架中，理想人格是残缺不全的，实现“仁”的这种所谓圣人之境，是对人的潜能和创造力的贬斥和压抑。在这种境界下，人被镶嵌在“礼”的规范中，变成“礼”的结构得以巩固的牺牲品，从而导致人的主体性的丧失。

针对上述类似观点，张岱年先生在《再谈中国传统哲学与自我实现》④ 一文中说：近年以来，国内出现一种思潮，要求全面否定民族的传统，甚至断言“在整体设计上取消主体价值，抹杀独

① 《论语·述而》
② 《论语·公冶长》
③ 《论语·学而》
④ 参见《光明日报》1988年7月11日。

立人格的传统文化，真正的人不可能萌芽成长”①。这无异于说几千年的中国文化还没有真正“人”的概念，几千年的中华民族还没有一个真正的“人”！这实际是重复西方殖民主义者诬蔑落后国家的语言：认为有色人种只配接受白种人的奴役。现在西方这种论调已经减少了，而有色人种中间却发出了本民族没有真正的人，本民族的分子都不具备人格的论调，这就未免令人骇怪了！这里张老先生未免有点感情激动，持这类观点的人未必都是重复西方殖民主义者的老调，他们不过是将马克思的论断绝对化，认为在专制制度下的人是不成其为人，并以此作必然性的逻辑推理，才得出“真正的人不可能萌芽成长”的结论。

其实作为社会上的人，所谓主体价值和独立人格只能是相对的，在封建专制时代，理想人格固然是残缺不全，但即使在西方所谓民主社会，也同样要受到资本主义生产关系的制约，也不会实现无限膨胀的主体价值与绝对自由的独立人格。至于在中国传统文化中，也应该承认有一种刚健有力、自强不息的基本精神，有一种以立德、立功、立言为不朽的人生观，这对人的主体价值和道德人格不能说是取消和抹杀，而正是表现出儒家人文思想在历史上的积极作用。

第三，怎样理解儒家的人文思想与现代化的关系。这是近几年学术界讨论的热门话题。对此也形成两种对立的观点。一种是以港台被称为现代新儒家的人为代表。如唐君毅、张君劢、牟宗三、徐复观4人，1958年元旦在《民主评论》和《再生》杂志上联名发表一篇《为中国文化敬告世界人士宣言》，其中就提出要发扬传统儒学的人文精神，内容包括重人德、立人极、人格平等以至仁民爱物、博施济众等方面。按照唐君毅等人的立论，谓中国人文精神发展至今日，理当求与世界之科学思想、民主政治之思

① 《中国传统文化的再估计》，第351页。

想以及宗教思想有一融通。同时也就说明中国人文精神之发展，系于确认中国人德性生活之发展，科学之发达，民主建国事业之成功以及宗教信仰之树立，乃并行不悖，相依为用。由是《宣言》得出结论："中国历史文化之重道德主体之树立，即必当发展为政治上之民主制度"。

与此持相反观点的多为国内学者，如有的断言传统文化的价值系统和现代化不相容，认为不打破传统文化价值系统，中国现代化就无法实现。因为科学和民主代表的是近代社会思想和方法原则，它与儒家是两种对立的世界观，所以想把容纳"科学"和"民主"作为儒家向现代转化的"时代课题"，实际上是行不通的。由于儒家把人从日常生活到社会生活的一切活动都伦理化，人的独立人格完全消融在尊卑、长幼、贵贱的名分中，这种伦理本位主义的价值系统与现代化是逆向的精神力量，所以说儒家传统不适应现代化。

以上两种观点，对儒家传统文化，前者称之为重道德主体，后者说是伦理本位主义。这里内涵基本相同，而得出的结论却相反。关键是对儒家人文思想的历史价值作了相反的估计。前者肯定儒家具有道德上之天下为公、人格平等之思想；后者则认为人的独立人格完全消融在伦理纲常之中。不过两方的价值判断虽相反，但道德决定论这一点却又相同，如前者说"道德上之天下为公、人格平等之思想，必然发展至民主制度之肯定"。后者则说："中国古代人文思想的主题是伦理道德"，"只能导致专制主义"。这里"必然"与"只能"都是来自道德决定论的逻辑推理，而不是具体分析其历史价值。

因此我认为对儒家人文思想的价值判断，要着眼于矛盾两重性的分析。比如与现代化的关系，它既有正面价值，也有负面影响。如当前讲为政清廉，要消除腐败和各种以权谋私现象，建立各行业的职业道德与精神文明，就要继续发扬儒家以身作则、正

己正人的精神和不欺暗室的慎独功夫，即是充分发挥道德人格修养的自律作用。至于它的负面影响，如重人治传统，亲亲尊尊的等级观念，官本位思想等等，这些都妨碍着社会主义现代化的民主、法制建设，就应该随着经济、政治体制的改革，实行变革性的观念转化。因此儒家人文思想与现代化的关系，是连续性与间断性的辩证统一。

本文上面所列举的一些问题，这里只是初步探讨，随着研究的深入，对儒家人文思想的历史地位和作用，终会得到符合实际的评价，这也是我国学术界应负的任务。

儒家思想的演变及其历史评价

以复礼为主要宗旨的儒家思想产生于封建制代替奴隶制的大变革时代。从社会效果看，它的降生有点不合时宜，但因为它植根很深，故有其顽强的生命力，虽历经历史风雨，终于生存下来，至今仍影响我国的民族心理、思想方式、道德伦理规范乃至风俗人情。从先秦直到明清，儒学经历了董仲舒的神学化，魏晋隋唐的援佛、道入儒，宋元明的儒学哲理化等变化，但这些都是儒学内部的自我调整，没有也不可能达到形态上的更新。至于早期启蒙思想虽然涵着“新的突破旧的”时代精神，却仍然束缚于“死的拖住活的”的桎梏。今天，不能无视儒学存在，更不能简单地抛弃，只能因势利导，去其糟粕，存其精华，同时博取和融汇外来文化之精华，创建新的文化体系。

儒家思想2000多年来在我国传统文化中占居主导地位，对我们民族的融合和国家的统一，长期以来是起到促进和巩固的作用；但到了封建社会中后期，儒学起着加强和维护封建统治，阻碍社会的变革和发展的作用，其消极的一面日渐明显。儒学对今天社会的各个方面，包括民族的心理、思维方式，特别是道德伦理观念以至风俗、生活习惯，仍然有着相当广泛的影响。因此我们研究这个课题，不仅为了弄清历史，说明过去，对建设现代的精神文明，也有重要的借鉴作用。本文主要想通过研究儒家思想的演变过程，了解其在各个时期表现出的理论价值和社会效果，从而

作出历史主义的评价，这样将有助于我们认识研究儒家哲学的现实意义。

一、儒家思想产生的社会历史条件

由于世界各地区的自然和历史条件不同，各国奴隶制的产生和形成，走着不同的途径并具有自身的特点。我国是在氏族血缘关系还未瓦解的情况下进入文明时代的，这和欧洲古希腊、罗马的发展途径不同。我国还是一个幅员辽阔、部族林立的多民族国家，地处东亚大陆，是以农立国的文明古国。由于人工灌溉的需要，所以进入奴隶社会后，公社组织被保留下来。在这个共同体的外壳里，政治组织、经济结构与宗法血缘关系紧密结合在一起，从传说中的夏禹开始，就建立了以“家天下”为特征的宗族统治。夏代以后，经过殷商和西周，宗法制更日趋完备，正是在这个基础上，建立了具有东方型比较“早熟”和中国特点的宗族奴隶制社会。

宗族奴隶制是在父权家长制的基础上发展起来的。如周朝的天子既是全国的最高统治者，又是全族的最大宗族长。周代宗法制度的核心，就是按父权家长制的班辈，建立起一种金字塔式的统治结构。天子、诸侯、卿、大夫、士，既是政治上的君臣隶属关系，又是血缘上大宗和小宗的关系。而被统治的“隶子弟”、“庶人工商”，也“各有分亲”，“皆有等衰”[①]，都紧锁在血缘的纽带上。就这样，宗统维护君统，族权强化王权，家法补充国法，温情脉脉的血缘纱幕，既被利用来调整统治者内部的君臣上下关系，又被借以掩盖统治者与被统治者、征服者与被征服者之间的对立与矛盾，从而保持周天子的天下“共主”和“大宗”的最高统治

① 《左传》桓公二年。

地位。

在宗族奴隶制度的统治下，反映宗法制度和宗法思想的“礼”，有着特殊的重要地位。礼原是用来祭祀上帝和祖宗神的仪式。祭祀是“国之大事”，天子所用的祭器，成为国君权力的象征，相传的周公“制礼作乐”，已不单是祭祀仪式，实质成了一整套维护奴隶制统治秩序的规范。关于西周“礼”《左传》追述：“礼所以守其国，行其政令，无失其民者也。”① “礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”②守礼就是要服从上下尊卑的等级制度，所谓“国家之立也，本大而末小，是以能固”，目的是要做到“民服事其上，而下无觊觎。”③ 这就是周礼的本质。

西周末年，宗族奴隶制开始出现严重危机。随着铁器和牛耕的逐步推广使用，由地主土地私有制代替奴隶主土地国有制的经济条件也渐趋成熟，随之而来的是战国时由封建制代替奴隶制的社会变革。儒家思想正是在这样的历史条件下产生的。

春秋末年的孔子（公元前551至前479年），一般被认为是儒家创始人，他的祖先是殷人后代的宋国贵族，所定居的鲁国又是周礼的发源地。由于家庭和社会的影响，据说他从少年时即热衷于学礼，后来还做过帮奴隶主办丧事赞礼的“儒”的职业，因而他所建立的学派就被称为儒家。虽然上面这些材料有的是出于传说，但“复礼”是儒家孔子思想的一项重要内容，却是为人们所公认的。因此儒家思想的产生，也可以说是当时“礼崩乐坏”这一历史发展潮流的反动，孔子终生其道不行，四处碰壁，也正说明这一点。

不过值得注意的是，从儒家思想产生时的社会效果来看，虽

① 《左传》昭公五年。
② 《左传》隐公十一年。
③ 《左传》桓公二年。

是有点不合时宜，但作为一种传统文化，它却植根很深。近来有人提出，中国古代的文化土壤是由大陆民族的文化、农业社会的文化、宗法制度的文化三个层次构成，这使中国人形成一种相对封闭的世界观念、文化心理和思维方式，“重实际而黜玄想”的民族性格，以及对祖先对传统顶礼膜拜的尚古意识①。儒家思想确是植根在这种文化土壤上，并比其他诸子百家扎得更深。因此在社会变革的急风暴雨年头，儒家生长在地面上的花朵，可能会遭受到袭击。但由于它根扎得深，却有着顽强的生命力，能经得起几番风雨，并逐渐适应地生存下来。下面我们从儒家思想的演变过程中，论证这个特点。

二、从孔、孟、荀思想的演变着儒家思想的适应性

上面我们说过，孔子在创始儒家学派时，他的“复礼”思想是保守的，但他也并非是一个顽固不化的人，孟子说他是“圣之时者也”，大概这句话也不无根据。

从孔子的整个政治思想倾向来看，基本立场是保守的；但他多少看到时代在变革，要原封不动地复周礼是不可能了。他还考察了夏、商、周三代的“礼”制，历代有所“损益”，推知后世，“礼”制也会有所因革，这种态度还是比较灵活。孔子自己也说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与此。”② 这也是主张处事不要拘泥固执，所以荀子称其“不蔽于成积”③。

孔子思想有个特点，就是着意研究和解决人际关系问题。以伦理、政治为轴心，处理和调整人与人之间的关系，这可以说是

① 参见冯天瑜：《中国古文化的土壤分析》，载《光明日报》1986年2月17日。

② 《论语·里仁》

③ 《解蔽》

以儒家为主体的中国传统文化的特色。这种思想观念的形成，从社会根源来说，仍然是以血缘关系为纽带的宗法社会的产物。所以从这个角度来看，作为孔子思想核心的“仁”学也可以说是一种人际关系学。许慎《说文》解释“仁”是“从人，从二”。郑玄注《礼记》认为“仁”是“相人偶”之意，从人际关系来解释，我认为是符合孔子的思想实际的。

孔子对“仁”所下的界说，最简单明确的回答是“爱人”。但由于孔子还说过：“节用而爱人，使民以时。”① 有人便认为孔子使用“人”与“民”的阶级涵义不同，前者是统治阶级中人，后者是劳动群众。但即使作这样的理解，孔子对“民”也并非只是役使，如他要求从政者“因民之所利而利之”②。他赞扬子产“其养民也惠”③。他还提出“富之”、“教之”④ 的富民、教民主张，对能做到“博施于民而能济众”的人，孔子称之为“圣”⑤。这些说明，孔子对被统治者的“民”，也要使他们能过温饱生活。

对统治阶级内部，孔子也注意到君臣关系问题。他虽然也讲忠君，但不是无条件盲从。所以当鲁定公问到“君使臣，臣事君，如之何”时，他回答说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”⑥ 君主要依礼对待人臣，臣下才尽忠君主，两者的关系是对等的。人臣事奉君主，他主张要“勿欺也，而犯之”⑦。即不要弄虚作假，而敢于犯颜直谏。否则，“如其不善而莫之违也”，就会招致“丧邦”，即亡国之祸⑧。

① 《学而》
② 《尧曰》
③ 《公冶长》
④ 《子路》
⑤ 《雍也》
⑥ 《八佾》
⑦ 《宪问》
⑧ 《子路》

综上所述，为了处理好各种人际关系，孔子对统治者内部主张要彼此真诚相待，对群众要富而后教，主要“为政以德”，即用教化的办法对待人民，这与他既是政治家又是教育家的身份相一致。

孔子之后，孟子是儒家的一个重要流派领袖。他生活在战国中期（约公元前390年至前305年），当时封建制度在各大诸侯国已相继确立，并开始进行兼并的统一战争，故各国竞相推行富国强兵的耕战政策。而孟子却反对暴力，耻言功利，主张以仁义平治天下，故被视为“迂阔”而不见用于当世，晚年遭遇与孔子类似。

孟子思想虽有其保守的一面，但对解决人际关系问题却比孔子思想有所发展。如对民本思想孔子较多从博施济众的角度来考虑，而孟子则着眼于更深的层次来进行揭露和分析。他总结历史和现实的经验教训，认识到民心向背关系到统治者的存亡继绝问题。他说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”① 孟子是讲重义轻利、少私寡欲的，但要得民心，却不能不适当满足人民的物质欲望。所以他要求“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”② 孟子的最终目的，是要人民向“善”并服从统治；但他认识到不能只靠暴力，而要通过行仁政来处理好这方面的人际关系。据此孟子还进一步提出“民贵君轻”的议论。我认为并非孟子真的有什么民主思想，这只不过是古代“民为邦本”的理论发挥。“本固”才能“邦宁”，这是“民”之所以贵重所在。

① 《离娄上》
② 《梁惠王上》

孟子还发挥了君臣对等地位的议论。他对齐宣王说："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。"① 对于暴君，他说"闻诛一夫纣矣，未闻弑君也"②，并不承认纣是君主。对现实的国君，他主张"有过则谏，反复之而不听，则去"③，道不同不相为谋，对君臣关系也是一样。

孟子在国君面前，为什么说话敢于那么放肆，这是有其特殊的时代背景。当时是列国纷争，诸侯异政，百家异说，人才随意流动，可以朝秦暮楚，所以合则留，不合则去，用不着有什么顾忌。这种思想遗风，甚至到汉初还有影响。如贾谊对屈原的遭遇是同情的，但也提出一些指责："般纷纷其离此尤兮，变夫子之故也；历九州而相其君兮，何必怀此都也！"④ 屈原的时代，确是可以像贾谊说的那样，良禽择木而栖，良臣择主而事，何必一定怀恋楚都呢？依此看来，儒家思想的适应性，在孟子身上也有表现其时代特色的一面。

不过孔、孟思想在处理人际关系方面虽然有其优点，但思想保守的一面，如害怕社会的急剧变革，留恋世卿世禄制度等，都与时代潮流不相适应，改进的任务则落在荀子身上。

荀子的活动年代约在公元前298年至前238年之间，即处在我国封建大一统的前夜。当时法家的统治政策在秦国已取得显著社会效果，所以荀子入秦考察时，看到其朝野上下奉公守法，办事效率很高，不由得称赞说："治之至也，秦类之矣。"但他对秦国也非完全满意，认为用"王者之功名"来衡量，则差距很大，并

① 《离娄下》
② 《梁惠王下》
③ 《万章下》
④ 《吊屈原赋》

说“无儒”是“秦之所短”①。这里儒与法不同，是在统治政策上行“王道”与行“霸道”的区别。

荀子在战国末年是一个综合百家的人，对诸子思想作了批判性的总结。但他的基本立场仍是属于儒家，主张用礼义和教化来处理好人际关系。他和孔、孟不同之处，就是承认用新的阶级关系来补充礼义的内容。因为封建社会也是讲等级的，所以他主张用“礼义”来区分“贫、富、贵、贱之等”②。但是他认为等级是不能世袭的，“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”③ 这就完全打破孟子向往的世卿世禄制度，表现出儒家思想对时代的适应性。

对君民关系，荀子是继承孔、孟的传统，旨在安定人民的生活。他说“庶人骇政，则莫若惠之”。当人民对统治者不满时，荀子的办法是“选贤良，举笃敬，兴孝弟，收孤寡，补贫穷”。说“如是，则庶人安政矣。庶人安政，然后君子安位”。两者的关系是：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”④ 这里荀子所引古代传说的比喻非常形象而深刻，孟子认识到人心向背关系到国家兴亡，荀子却意识到人民的力量可以推翻统治者，这是对儒家民本思想所作出的重大理论发展。

春秋战国时期由于社会的急剧变革，一些比较有作为的时君世主，往往着眼于急功近利，所以儒家对处理好人际关系的思想观点，其理论价值不易为人所接受；况且这些主张和做法的社会效果，也非短期能有明显的表现。因此秦的统一仍然是以法家思想为指导，这说明当时新兴的地主阶级，尚未充分认识到如何处

① 《强国》
② 《王制》
③ 《王制》
④ 《王制》

理好各方面的人际关系，对巩固封建政权是有头等的重要意义。秦始皇和秦二世，片面推行法家严刑峻法的统治政策（韩非还提出刑、德“二柄”，而秦王对此并未全面认识），很快就应验了荀子的预言，水能覆舟，人民的力量终于推翻了暴虐的秦王朝，自是儒家思想又得到重新估价。

三、董仲舒儒学的神学化及其历史作用

秦亡汉兴，总结亡秦的教训，成为汉初统治者及其思想家的一个重要课题。陆贾、贾谊等人，都认为秦所以速亡，是由于“弃仁义”①、“仁义不施”②，因而都强调“德治”和“教化”的重要性，但也不完全排斥“法治”的作用，可以说是德刑并用，后来为汉宣帝概括为“以霸王道杂之”，以此作为汉家的基本国策。其实，汉以后的历代封建统治者，有不少人也是沿袭这一政策的。不过表现形式不同，“尊儒”是公开标榜的，刑名法术之学只是实际上被容纳。董仲舒可以算是这方面的代表。也可以说，这是秦汉以后，儒家思想演变的一个特点。

董仲舒（约公元前179年至前104年），他主要生活在汉武帝统治时期。当时封建中央集权的政治大一统局面已经形成，特别需要在意识形态领域内，形成统一的维护封建专制主义的理论思想体系。而汉初标榜“无为而治”的黄老之学显然已不适应形势发展的需要。董仲舒主张“罢黜百家，独尊儒术”，突出地强调思想统一的重要性，迎合了当时的政治要求。他以儒家思想为中心，提出了德、刑并用而以德教为主的统治方针，主张既要充分发挥“礼乐教化”的作用，又要建立和统一“法度”，以便维护“三纲

① 《新语》
② 《过秦论》上

五常”等封建宗法道德规范，作为化民成俗的根本。

儒学发展到战国晚年，荀子提出“天人相分”、“天命可制”的唯物主义思想，已为封建制代替奴隶制的社会变革提供了理论根据。但是随着封建政权的逐渐巩固和大一统局面的形成，地主阶级思想渐趋保守，宗教唯心主义又变得有用了。汉武帝时塑造出“太一”至上神，这是地下王权在天上的投影，董仲舒为要贯彻武帝的造神运动及其政治意图，他的主要任务就是为最高封建统治者的“王权神授”说，提供了哲学——神学的理论根据。

董仲舒的“天人感应”论虽看来有点神秘，但政治目的很清楚，最终是要维护地主阶级的整体利益和长远利益。这就离不开要处理好统治者与被统治者的关系和统治阶级内部的关系。董仲舒是要维护绝对王权的，但鉴于亡秦的教训，故力主实行儒家的仁政德治。他认为王者的任务是“明教化民”①，是“教之然后善”②。这些论调，当然有美化统治者和欺骗人民的一面，但他对人民的力量还是有所认识的。所以另方面他又对统治者提出警告：“仇雠其民，鱼烂而亡，国中尽空。”③ 为要缓和君民之间的矛盾，他主张轻徭薄赋，“以宽民力”；并提出“塞兼并之路”，“除专杀之威”④ 的“均调”政策。他指出“富者愈贪利而不肯为义”，必然激起“贫者的犯禁而不可止”⑤。在封建剥削制度下，阶级斗争是不可避免的，董仲舒的办法当然不能治本，但在当时的历史条件下，他提出的经济、政治措施还是应该肯定的。

对君臣关系问题，董仲舒与孟子的时代不同，不可能像孟子对梁惠王、齐宣王那样当面揭露和斥责人君的罪恶、或是采取合

① 《举贤良对策》
② 《深察名号》
③ 《王道》
④ 《汉书·食货志》
⑤ 《度制》

则留、不合则去的态度。当时已是封建大一统的国家，为要劝谏君主，董仲舒只好从“天人感应”上作文章，认为“国家将有失道之败，而天先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。”① 这种“谴告”论企图用神权来限制君权，其用心可谓良苦。但是必须指出：在封建专制帝王的统治下，“屈君而伸天”的作用是十分有限的，董仲舒本人由于“推说阴阳灾异”，就几乎遭到杀头的危险。据此可见，董仲舒将儒家思想神学化，固然有适应封建国家集权统一的政治需要的一面；但从其理论价值和长远社会效果来看，对历史影响的基本方面还是消极的。

四、玄学、佛教与儒家思想的矛盾融合

董仲舒宣扬的“天人感应”神学目的论，由于带有宗教神秘主义的色彩，故很快就与社会上流行的谶纬迷信相结合，形成一股反理性的思想逆流，把儒学引向歧途，到东汉时谶纬神学就受到桓谭、王充的猛烈抨击。东汉末年的军阀混战，使统一的封建国家暂时出现分裂，有的割据势力急于用人，自然就要突破儒家的道德标准。如曹操就曾下过《举贤勿拘品行令》，宣称可以任用那些“不仁不孝而有治国用兵之术”的人才。有人据此说曹操是反儒的法家，其实曹操说得很清楚：“承平尚德治，乱世赏功能。”乱世需要竞争，如没有一些奇功异能之士，割据政权难以取胜的。但从长远的眼光来看，为要长治久安，儒家的教化作用却不能抛弃，所以曹操谈到如何培养下一代的问题时，却说“后生者不见仁义礼让之风，吾甚伤之”。据此他下了《修学令》，要求做到“先王之道不废，而有以益于天下”。曹魏以后，继起的晋代司马

① 《举贤良对策》

氏，更是标榜以孝道治国。从以上说明，儒家思想的谶纬神学化虽后来受到批评，但儒家所要维护的道德伦理、名教纲常，是任何封建统治者无法与之绝缘的，曹操也不能例外。

不过，从魏晋南北朝到隋唐时期，玄学与佛教思想盛行，这是否意味着儒学受到冲击呢?对这个问题我认为要作具体分析:要说玄学、佛教冲击过儒学，这种现象是有的；但它们彼此之间并未达到不可两存，毋宁说，矛盾的双方，基本上是渐趋融合，从而为宋代新儒学的兴起，提供了思想养料。

魏晋时期儒学受到的冲击主要来自两个方面。一个是阮籍、嵇康对“名教”的批判。阮籍认为“君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民”①。为要求得解脱，嵇康提出要“越名教而任自然”②。他还“轻贱唐、虞而笑大禹”③，“非汤、武用薄周、孔”④。阮、嵇的思想后来就发展为鲍敬言的无君论，对儒家的名教纲常展开猛烈的抨击。

儒学受到冲击的另一方面是来自腐化享乐的纵欲主义思想，可以《列子·杨朱》篇为代表。它以反对禁欲主义和反对“名教”的面貌出现，这是由于封建礼法对那种纵欲放荡的行为多少有点限制，因而招致反对。

魏晋时期的儒学，虽然在形式上受到来自左、右两方面的冲击，但并未元气大伤。如作为魏晋玄学代表人物的何晏、王弼，虽然宣扬道家的自然无为思想，可是对儒学还是采取调和态度。何晏提出“老子与圣人同”⑤，王弼则说“圣人体无”⑥，这是把孔子

① 《大人先生传》
② 《释私论》
③ 《卜疑》
④ 《与山巨源绝交书》
⑤ 《世说新语·文学》注
⑥ 《魏志·钟会传》注引《王弼传》

也装扮成为贵无论者。他们都宣称“名教”出于“自然”，说明玄学并不违反儒家的教义。如何晏肯定“立名分以定尊卑”，王弼认为天地间最贵的是君主。可见玄学对儒家的“名教”只是调和而非否定。

何、王之后，向秀、郭象是玄学的中坚。他们提出“尊卑贵贱”，“理自然也”。“夫仁义者，人之性也”①。他们还鼓吹要人“安分”和“顺命”，将封建的纲常伦理作为合乎人性自然而加以肯定。向、郭这种“名教”即是“自然”的观点，无非是用道家的理论为儒家思想作论证而已。

所以从人际关系来看，上面这些作为玄学主流的代表人物，不是从根本上否定儒学。只有嵇、阮鄙弃礼法和鲍敬言的无君论，才击中儒学的要害而为统治者所不容。所以真正反名教的人是不多的。

佛教和儒学，两者之间也有矛盾。因佛教是外来宗教，生活习俗与中土不同，加上佛教徒的出家与宣扬出世的教义，至少在表现形式上也是与封建伦理纲常相违背的，因而这个问题就成为崇佛与反佛双方争论的焦点。如唐初萧瑀信佛，说佛是圣人，骂傅奕反佛是“非圣无法”。傅奕马上回敬一句，说萧瑀信佛是“非孝无亲”。傅奕认为：“礼本于事亲，终于奉上，此则忠孝之理著，臣子之行成。而佛窬城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲”，所以斥之为“无父之教”②。这场争论反映出儒佛的矛盾。

由于佛教所讲“因果轮回”、“出世解脱”等一套，可以起到欺骗和麻醉劳动人民的作用，对封建统治有利，故不能不加以重视和利用；但又对佛教徒鼓吹“沙门不拜王者”等论调，则表示

① 《天运》注

② 《旧唐书·傅奕传》

不满，关键问题在于如何调和这些矛盾。唐初的宗教政策是仍然尊重和利用佛教，但同时抬高道教，并用儒学的君父之义来加以约束，使之纳入“周、孔之教”的范围。当时的佛教徒可能也意识到这一点，如华严宗的宗密，就说“佛且类世五常之教，令持五戒”①。将佛教“五戒”比附“五常”，表示佛教徒也拥护儒家“五常”等道德观念。他们又宣扬《孝子报恩经》和《父母恩重轻》，声称“孝道”是“儒释皆宗之”②。以上说明，佛教徒为要避免“非孝无亲”的指责，逐渐向周、孔之教靠拢，借以适应中土人的生活习俗，而佛教的世俗化也就是趋向儒学化。

从上述材料的分析，魏晋南北朝到隋唐时期，儒家思想的社会根基并未动摇，如忠君和孝亲是封建宗法制度的根本要求，是统治者不能不加以维护的。这正如唐太宗李世民所说：“朕今所好者惟在尧舜之道、周孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”③儒学对维护封建伦常的作用，远非其他思想流派所能代替。因此玄学与佛教的思想尽管盛行于一时，但与儒学的矛盾还是以妥协、融合的方式而告终。

五、儒家思想的哲理化——宋明理学的流播及其影响

儒家思想由于得到世俗封建统治者的支持，经受住玄学与佛道的思想冲击，但儒学之所以还能站住脚跟，靠的是政治上压倒对方；而当时站在正宗儒学立场的人，如傅奕、韩愈，他们排斥指老的言行在理论上却很贫乏。为要提出足以与佛道相抗衡的理论观点，就需要将原来的儒学加以充实、改造和提高，这个任务

① 《原人论》
② 宗密：《盂兰盆经疏序》
③ 《贞观政要》卷六

却落在宋代理学家的身上，所走的途径是导致儒家思想的哲理化。

韩愈在反对佛教的斗争中，曾仿照佛教传法世系的祖统说，建立起从尧舜开始到孔孟世代相传的儒家道统，以此来论证儒家的正统地位。他还提出“道”作为哲学的最高范畴，其内涵就是抽象化了的封建伦理道德仁与义，以此来与佛、老的出世原则相抗衡。韩愈的学生李翱则提出灭情复性说，自称是为了“开诚明之源”。据此，清人全祖望评论说：“退之之作《原道》，实阐正心、诚意之旨，以推本之于《大学》；而习之论‘复性’，则专以羽翼《中庸》。”① 韩、李对学、庸思想的发挥，在儒学哲理化方面，成为宋明理学的先导。

周敦颐被称为是宋明理学的开创者，由于他在当时儒、佛、道思想矛盾融合的形势下，对于《老子》的“无极”、《易传》的“太极”、《中庸》的“诚”，以及五行阴阳学说等思想资料进行熔铸改造，提出“无极而太极”的本体论，“物则不通，神妙万物”的动静观，以及“主静立人极”的伦理观等观点，对宇宙生成、万物变化，到建立符合封建统治的人伦道德标准的问题，都作出词约义丰的概括。

但周敦颐的《太极图》是对道教《无极图》的改头换面，这种袭用的痕迹却引起人们的怀疑。如陆九渊就断言周说以无极加于太极之上不合儒家宗旨。朱熹则极力为之辩解。他虽然不得不承认周说与陈抟有关，但认为发明太极图是周敦颐的创造。对最受陆九渊攻击的无极与太极的关系，朱熹却作了新的解释：“周子所谓无极而太极，非谓太极之上别有无极也，太极只是一个实理。”“无极而太极，正所谓无此形状，而有此道理耳。”② 经过这样的解释，周敦颐的《太极图说》，既克服玄学、佛教空无本体的理论局

① 《鲒埼亭集·外论》
② 《周子全书·太极图说·集说》

限，又改造董仲舒以“天”为主宰的粗糙神学，建立了以“理”为本的天人合一宇宙观。这就为传统儒学的哲理化，迈出了非常重要的一步。

朱熹继周敦颐和二程之后，在完善了理本论的基础上，建立和发挥了“理一分殊”学说。认为“万个”事物之理，全具于“一个”本体之理。他用“月印万川”作比喻：“本只是一太极(理)，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而尔，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”①这种理论是来源于佛教华严宗的“一多相摄”。华严宗通过“一即多，多即一”的论证，否认事物的差别和矛盾，从而说明理事无碍法界，朱熹则通过“理一分殊”论证“理只是这一个，道理则同，其分不同。君臣有君臣之理，父子有父子之理”②。从而把三纲五常、忠孝节义等封建政治伦理道德，说成是至高无上的天理，君、臣、父、子，都要按照自己的本分，依从天理行事。在宋代以前，儒家的天命思想比较流行，往往把个人的穷通贵贱，说成是“命”该如此。宋代理学家并不强调命，而说成是“理”该如此，或是“分”该如此。理学家并不过多宣扬宗教迷信，但只要人们接受“理一分殊”的理论说教，就会自觉自愿地去遵守封建纲常。这就使得传统儒学的理论价值和社会效果，得到很大的提高。

由董仲舒神学发展到朱熹理学，儒家思想的理论思维水平确是经历了一次飞跃。有人认为理学是儒、释、道三教合流的产物，这话有道理，但儒家与佛、道合流并不是趋于宗教化，而是相反，它是吸引其哲学思辨性的一面，而排斥其宗教神秘性的一面，从而提到哲理化的高度。

① 《语类》卷九四

② 《语类》卷六

六、启蒙思想出现后对儒家哲学的历史评价

儒家哲学发展到宋明时期，程朱理学基本上是居于统治地位，但陆王心学的崛起又掀起了思想波澜。从维护封建统治的根本立场来看，王守仁与朱熹并无二致。他对朱熹不满的地方是认为朱学“析心与理为二”，只能约束人的行为外表，而不能钳制思想动机。故他提出致“良知”说，主张“心外无理”，以此对人民进行“格心”，从而收到“破心中贼”的效果。但是由于王学将天理化为自然人性的良知、良能，人们可以凭自己的主观任意行事。这就使得“心学”体系的内部矛盾隐伏着自我否定的契机。如从王学分化出来的泰州学派颜山农提出“制欲非体仁”，反对朱、王的存理去欲说教；他平时只是“率性而行，纯任自然”，鼓吹随着人性自然来行事。李贽谈到有人攻击何心隐：“人伦有五，公舍其四”①，说他舍弃了君臣、父子、兄弟、夫妇四伦，“而独置身于师友圣贤之间”。这些人的奇言诡行，当然使统治者震惊。黄宗羲谓“其人多能赤手以搏龙蛇”，“非名教之所能羁络”②，是如实地描述出这些儒学异端的思想品格。

颜山农、何心隐之后，李贽更是被封建“正统”派攻击为“异端之尤”，谓其“好为惊世骇俗之论，务反宋儒道学之说”③，这个评语也许是对的。但值得注意的是，李贽的思想渊源却出自王学，如他的“童心”说就来自王守仁的“良知”说。但王学讲良知即是义理，而李贽却说义理蒙蔽童心。他说“多读书识义理”反而“童心失”，只有没有受到义理熏染的“最初一念之本心”才是

① 《焚书·何心隐论》
② 《明儒学案·泰州学案序》
③ 沈瓒：《近事丛残》

“真心”①。李贽还认为，人的本心是离不开私欲。所以他说：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见”②，要“各得其千万人之心”，就要“各遂其千万人之欲”。他主张“人本自治，人能自治”，“则条教禁约，皆不必用”③。他要求满足人们的物质生活欲望，打破“条教禁约”，寻求人性的解放。他还提出“是非”“无定质、无定论”的观点，反对“以孔子之是非为是非”，而声称“以吾心之是非为是非”，反对对孔子的盲从。

黄宗羲从学派渊源来说也是出自王门。但与颜山农、何心隐、李贽等人着重寻求心性解放的思想不同，他抓住现实政治中的君权与王法，进行深刻的揭露和批判，从而体现出他的民主启蒙思想。

封建君主给人民带来了无穷苦难，早在鲍敬言的无君论中已作了大量揭露。黄宗羲不同于鲍敬言，他虽然也历数专制君主的罪恶，甚至说“为天下之大害者，君而已矣”，但他并不主张无君，而是按照儒家的传统观点，肯定唐虞三代的有道明君。对君臣关系则继承和发挥孟子的思想，反对后世“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间”，而要对君主绝对服从的谬论。他还提出“为君之职分”④问题，认为作君主的也有其本职任务。他自称出仕是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”，君臣的关系只是合作共事，“治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许，君与臣，共曳木之人也。”⑤这样形象地来比喻君臣对等关系，确是前无古人的。

黄宗羲的时代，当然不可能提出君主立宪或代议制之类的民

① 《童心说》
② 《藏书·德业儒臣后论》
③ 《明灯道古录》
④ 以上引文见《明夷待访录·原君》。
⑤ 《原臣》

主政体。但他总是力图限制君权。他针对君主制的特点是个人专权独断，提出要做到“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。”① 我国太学生从东汉到宋明，本来是有议政的传统，黄宗羲想形成为制度，从地方学官到太学祭酒作为舆论上的代言人，从而纠正郡县官以至天子的“政事缺失”。他还提出“有治法而后有治人”②。这种想用法制和舆论来抑制君权，具有民主启蒙思想的意味。梁启超谈到光绪年间，他和一班朋友，曾私印许多《明夷待访录》送人“作为宣传民主主义的工具”③，这就不是偶然的了。

从颜山农、何心隐、李贽到黄宗羲，他们的思想脱胎于王学而终于走向其反面，能否说已经摆脱儒家的思想传统呢？可以说是有所摆脱而又没有完全摆脱。讲得形象一点就是死的仍然拖住活的。明代后期到明清之际，既然在江南地区的某些经济领域内，已经出现资本主义生产关系的幼芽，相应在意识形态的某些方面，出现有早期的启蒙思想，这也是可以理解的。至于说整体框架没有超越，并不排除在个别思想观点上有所突破。当然，要依靠儒家思想的自我调整，进步是缓慢的甚至会有所反复，调整的程度和途径也不尽相同，需要作具体分析。

李贽和黄宗羲，都可以属于儒家思想的自我调整。李贽虽被称为“异端之尤”，但他主要是反对“宋儒道学之说”。他不否认孔子为“大圣”，但认为时代不同，是非观念也会不同，他认为作为圣之时者的孔子，对此也应有所改变。李贽并非真要反孔，他是不满当时文化专制主义所带来思想界的蒙昧状况，才发出被视为“惊世骇俗”之论。作为他的思想武器的“童心”说，也是来

① 《学校》
② 《原法》
③ 《中国近三百年学术史》

自孟子的良知、良能，所以他反宋儒道学的“启蒙”，应是属于儒家思想的自我调整。黄宗羲的民主启蒙思想也是渊源于孟子。他提出恢复相权以抑制君权，出仕大臣要居于“君之师友”地位，这也是先秦儒家的传统看法。所以他对宋明“小儒”的批判，虽赋有新思想的内容，但还是旧传统的形式，仍然没有摆脱儒家思想自我调整的框架。

与黄宗羲同时的顾炎武、王夫之等人，也从不同途径对儒家思想进行自我调整。顾炎武着重清算“王学末流”的空疏误国，而提倡经世致用之学。王夫之全面清算了宋明道学的唯心主义，反对君主专制，提出“以天下之禄位，公天下之贤者”的政治改良要求，后来被戊戌维新运动中的谭嗣同称赞为“纯是兴民权之微旨”①。

清代前期由于有过一段封建统治的相对稳定，出现了所谓“康、乾盛世”的回光返照。在文字狱等思想专制下，启蒙思想出现了曲折洄流，但并未销声灭迹。如颜元、戴震就打着孔孟的招牌，对宋明道学展开猛烈抨击。颜元颠倒了董仲舒以来正谊不谋利、明道不计功的说教，正面提出要“正其谊以谋其利，明其道而计其功”②。他重“习行”，倡“实学”，虽然披着三代六艺传统儒学的古装，实际上对“兵、农、钱谷、水、火、工虞、天文、地理无不学”③，反映了新的时代要求。戴震揭露“后儒以理杀人”④的罪恶，实质上是抨击尊卑、贵贱的封建等级制度。他通过理欲论表述了下层群众要求平等的呼声，反映了新时代曙光的思想。

从以上的评述，可以看出儒家思想演变到宋明以后，已日益成为阻碍历史前进的桎梏。但儒家从孔、孟开始，就有着重研究

① 《上欧阳瓣姜师书》
② 《四书正误》卷一
③ 《四书正误》卷二
④ 《与某书》

和解决人际关系问题的思想特点。宋明道学将封建纲常哲理化，借以稳定社会秩序和人伦关系，这是适应当时加强专制主义中央集权封建政治的需要。但由此一方面带来侈谈心性义理，而忽视国计民生的空疏学风，另方面则造成社会上人际关系的紧张，出现“以理杀人”的历史悲剧。因此，随着封建社会危机的加重，儒家中的有识之士不得不对其僵化的正统思想再次进行自我调整，从而继续保持其适应性。但是由于儒家思想植根于以小农经济为基础的宗法社会的文化土壤上，因而形成一种带有封闭性的自足文化系统，思想眼界不够开阔，虽有较强的生命力，但确是不可能只靠它的自我调整来达到形态上的更新。正是在这种情况下，我国的早期启蒙思想家不可避免地具有矛盾的二重性品格，既涵蕴着“新的突破旧的”时代锋芒，却仍束缚于“死的拖住活的”的传统桎梏。这就是我国的社会启蒙思潮，从古代向近代的更替时，所以会出现既早熟又难产的一个重要原因。儒家思想既有保持传统的顽强生命力，又有能适应时势作出自我调节的机能，人们正是可以从矛盾二重性的特点中，对它的理论价值和社会效果，作出符合实际的历史主义评价。

* * *

当前我们正在建设具有中国特色的社会主义精神文明，如何正确对待至今仍影响我们民族心理、思想方式、道德伦理观念和生活习惯的儒家思想，是精神文明建设中必须解决的一个课题。

社会主义是高度重视人际关系的协调与平衡，而孔子的“仁学”则是一种以强调和谐、协调、平衡等为价值取向的政治伦理学说。所以从这一点来看，我国民族在儒学熏陶下形成的克制、礼让、平和、内向等传统的心理性格，对建设社会主义精神文明有它积极作用的一面。同时，以儒学为主体的传统文化，虽然像不少人说的那样是一个封闭性的自足系统，但根据本文对儒家思想演变的历史考察，它又是一个具有自我调节机能和适应性较强的

文化系统。对外来文化的传入和别家思想，儒家思想往往能够经过逐步融合而加以消化。它的民本主义思想，特别在社会变革的转折关头，对专制君权多少会起到一些抑制和抵销作用。考察儒家思想演变的特点，看来它并非注定是不可救药而等待淘汰。当然，如果只靠儒家思想的自我调整，是不可能完全突破封建意识的藩篱，从而进入社会主义的精神文明领域的。所以中国走向现代化不能采取民族文化复兴，或儒学复兴的形式。正确的做法是，在对传统的儒家思想文化的历史作用作出符合实际的评价，对它的现状影响又有比较深切了解的基础上，对它进行批判地总结，既要发扬民族传统文化的优势，又要改造其不适应现代生活的部分，并博取外来文化之精华，使我们的社会主义文化成为各项有价值的文化成果的新的综合。这样我们就能处理好思想文化的继承、吸收与创新的关系，为建设社会主义精神文明贡献力量。这也是我们今天所以要化大气力来研究儒家思想的现实意义。

儒家思想哲理化的历史进程

中国儒家思想有个特点，从孔、孟开始，就以道德伦理作为儒家的核心，虽然也讲到天人关系，但目的在解决人生问题，对世界本原、发展观、认识论等方面并无系统论述。儒家思想的哲理化，是要有一个提高的过程。本文拟探索其发展轨迹，重点是研究宋儒朱熹在这方面所起到的历史作用。

一

孔子是中国古代的文化名人，至今在世界上享有崇高声誉。他所开创的儒家学说，对人类文化产生过深远影响。如果用近代西方哲学的标准来衡量，也许认为他的思想中没有多少哲学。黑格尔在他的《哲学史讲演录》中曾谈到孔子。他一面说："关于中国哲学首先要注意的是在基督降生五百年前的孔子的教训。孔子的教训在莱布尼兹的时代曾轰动一时。它是一种道德哲学。"另方面又说"我们看到孔子和他的弟子们的谈话（按即《论语》——译者），里面所讲的是一种常识道德，这种常识道德我们在哪里都找得到，在哪一个民族里都找得到，可能还要好些，这里毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从

里面我们不能获得什么特殊的东西。”①对孟子也说：“他的著作的内容也是道德性的。”由此联系到中国哲学，黑格尔认为“在理论方面乃是感性对象的外在联结；那是没有〔逻辑的、必然的〕秩序的，也没有根本的直观在内的。再进一步的具体者就是道德。”“但这类具体者本身并不是哲学性的。”②

上引黑格尔对儒家孔、孟思想的评价，我认为是带有一些偏见，也许他还不大了解东方哲学文化的特点。不过儒家传统哲学思辨性不显著，这也是事实。孔、孟之后的荀子，虽然提出“制天命而用之”的光辉命题，使人们摆脱天命论的羁络，但对儒家思辨哲学的提高并无多少帮助。荀子的天道观比较简单，只是想还自然界以本来面目，他还没有建构出一套符合哲学思维的理论体系。

到了汉代，被称为“群儒首”的董仲舒，将儒学的发展推进到一个新阶段。仲舒思想的特点，史称他是“治公羊春秋，始推阴阳，为儒者宗。”③ 他与先秦儒学不同的地方，是建构了一套以天人感应为轴心，以阴阳五行为框架的神学化理论体系。他应用“人副天数”、“同类相动”等一系列比附方法使天人彼此相通，再经过阴阳消长、五行生胜以至四时、五方的交错答配，形成一个动态的平衡系统，从而使宇宙生成、万物发生这一自然现象拟人化，看作是“天”有意识、有目的的安排；并把自然灾异用作谴告手段来沟通天人，即用天意来支配人事。自是宗法封建制的各种等级名分和纲常伦理秩序，都被说成是“名号”中表达了“天意”。这样，“人间的力量采取了超人间的力量的形式”④，天上的神权和地下的皇权紧密相通。正如仲舒所说：“事应顺于名，名应

① 黑格尔：《哲学史讲演录》三联书店中译本，第1卷，第119页
② 同上书，第132页
③ 《汉书·五行志》
④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页

顺于天，天人之际，合而为一。”①

上述董仲舒这种以天人感应为核心的天人合一思想，是通过阴阳五行、四时四政的扭合而构成体系，是以类的相似和数的相同作为类比推理的根据，从而使自然法则与人伦规范都纳入其建构体系的理论框架之中。这里虽然作出了逻辑必然性的论证，使天人合一的哲学功能得以实现，但也不能不带上一些神秘的色彩。仲舒的理论构架很快就为纤纬神学所利用，并形成一股反理性的思想逆流。如东汉章帝时通过白虎观会议所编纂成的《白虎通义》一书，其中既大量引证“纤”、“纬”，又系统发挥董仲舒思想，形成一套法典化的神学体系，并由皇帝钦定而颁行全国，这就为儒家思想哲理化的提高，反而带来了消极影响。

董仲舒建构的儒学理论，因与纤纬迷信合流，既受到王充“疾虚妄”的批判，到魏晋之际，又掀起一股“辨名析理”的清谈之风，终于出现代替两汉经学而形成所谓魏晋玄学思潮，在我国学术史上刻下了新的时代标志。

魏晋玄学在形式上复活了老、庄思想，用以取代两汉以来的繁琐经学和纤纬神学。所以表面上看来，儒学是处在低潮。但作为开创“正始玄风”的何晏、王弼及稍后郭象等人，这些玄学的主流派并非完全否定儒学，他们只是以老、庄思想来注释《论语》、《周易》等儒家经典，即是综合儒道两家的的思想资料，用以建构自己的理论体系。主要是把汉代“天人感应”的神学宇宙观，改变为“有无本末之辨”的玄学本体论。玄学的中心议题是通过“有无”、“本末”、“体用”、“动静”、“一多”等关系的思辨推理，用以论证自然和名教的统一。这是调和儒道两家的思想，“儒道兼综”才是玄学的基本特征。

由于玄学对天人关系问题赋予新的涵义，展开了关于本体和

① 《春秋繁露·深察名号》

现象、运动和静止、认识和对象、天道和人事等方面的新论证，使哲学的思辨性大为提高。但玄学毕竟不同于儒学，只是以道家思想为儒学名教纲常的合理性作论证，所以并不等于儒学本身走向哲理化。

伴随着玄学兴起的前后，佛教思想的传播也为思辨哲学增加了光彩。佛是外来宗教，汉魏时期传入的，主要是早期佛教关于因果轮回、天堂地狱一类的宗教思想。西晋以后，由于大乘般若空宗的经论被翻译过来，对本体论的思辨是有其相似与相通之处。为使中土人士易于理解，往往使用玄学的概念来译解般若宗的理论，称为“格义”，自是出现玄佛合流。由于大乘空宗的般若学，其思辨的程度比玄学为高，如僧肇的《肇论》其中思辨的味道更浓，他对本无、心无、即色等宗的批评，就摆脱了玄学格义的训释。佛教到隋、唐时更发展成众多宗派，与儒、道形成三教鼎立的局面。

不过佛教的般若理论，虽是有较强的思辨性，但作为佛徒出家的这一根本教义，与儒家入世所要遵循的名教纲常，本来是对立的。后来有的佛徒作了调和、修补，如承认并鼓吹忠君孝亲之道。但从儒家正统派看来，佛、道始终是思想异端，不能给予认同；对其哲学理论中的思辨性，则有意无意地加以吸收和融汇，从而帮助儒学走向哲理化的途径。

在佛、道思想流行的情况下，坚持儒家正统派立场的人就要进行反击，如中唐时的韩愈就表现出比较典型。韩愈是坚决反对佛、老的，主要理由是他们破坏了封建等级秩序，抛弃君臣父子之间的伦理纲常关系。他写的《原道》篇，曾仿照佛教传法世系的祖统说，建立起从尧舜开始到孔孟世代相传的儒家道统，以此来论证儒家的正统地位。值得注意的是，他还提出“道”作为哲学的最高范畴，其内涵就是抽象化了的封建伦理道德仁与义，这是不同于佛、老的清净寂灭之道。他引用《大学》从正心诚意到

洽国平天下的学说，来与佛、老的出世原则相抗衡。韩愈的学生李翱则提出灭情复性说，自称是为了“开诚明之源”，引导人们复“归性命之道。”①。据此，清人全祖望评论说：“退之之作《原道》实阐正心、诚意之旨，以推本之于《大学》，而习之论‘复性’，则专以羽翼《中庸》。”② 韩、李对学、庸思想的发挥，初步摆脱宗教异化的天命神权观念，发挥以道德性命为核心的心性之学，在儒学哲理化方面，成为宋明理学的先导。

二

宋明理学在儒学发展史上是进入了一个新阶段，特别在儒学哲理化方面作出了贡献。宋代的理学正宗，一般列举有濂、洛、关、闽四大学派，宗主是周敦颐、二程（程颢、程颐）、张载和朱熹，他们被称为理学的开山、奠基人、集大成者。

关于儒学的哲理化问题，由于其自身思想的特点和国情的需要，儒家的政治伦理哲学不大着意于思辨性的提高。但经过魏晋南北朝到隋唐时期玄学和佛教的冲击，一些正统派的儒家，感到对佛、道的驳难时，虽然政治上可以压倒对方，而理论上却显得贫乏，如上面讲到的韩愈就是个例子。不过韩愈虽然反佛，但他的道统论还是受佛教思想的影响。特别是李翱的灭情复性说，虽说是羽翼《中庸》，其实所要恢复的却是清净寂灭的佛、老本性，但他这样经过一番论证，思辨性却大有提高。所以从反对声中来融合佛老思想，从而为儒学的哲理化，又开出一条可供应用的途径。

周敦颐（1017—1073 年）一般多认为他是宋明理学的开创者。

① 《复性书》上

② 《鲒琦亭集·外论》

但他留下的哲学著作不多，主要有一篇200多字的《太极图说》和不满3000字的《通书》，却奠下了他在理学家中的崇高地位。他所以取得这种成就，由于他在当时儒、佛、道思想矛盾融合的形势下，对于《老子》和道家的“无极”、《易传》的“太极”、《中庸》的“诚”，以及五行阴阳等思想资料进行熔铸改造，提出“无极而太极”的本体论，“物则不通，神妙万物”的动静观，以及“主静立人极”的伦理观等问题，从而对宇宙生成、万物变化，到建立符合封建统治的人伦道德标准等方面，都把问题上升到哲学的高度，作出了词约义丰的概括。

但是由于周敦颐的著作，其中多是概括性的哲理语言，而提出的又多是论点和论纲，并未作系统的、具体的阐发和论证。这一方面固然给人以启迪，留有参详余地；但另方面却又容易使人产生歧解。从而出现“惟周子著书最少，而诸儒辩论，则惟周子之书最多”①的情况。周敦颐的学说，后来经过朱熹的辩论和解释，对儒学的哲理化起到重要作用，下一部分再为详说。

张载（1020—1077年）生活年代与周敦颐同时。他虽然也被称为理学创始人之一，但思想理路与周子不大相同，在哲学世界观上他是坚持气化论，而有别于程、朱的理本论。张载提出了“天地之性”与“气质之性”的两重人性起源论。他认为天地之性是善的，就是仁义礼智，是人的形体未形成之前已经存在；气质之性则有善有恶，是人的形体形成之后才有的。两者关系是：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”② 在张载之前，对人性善恶往往只从道德上立论，他却把仁义礼智说成是天赋的善性来源，从而将儒家的道德伦理上升到本体伦的高度，这就为后来理学家普遍推出“存天理、去人欲”的命题，提供人性上的理论

① 《宋四子抄释·提要》
② 《正蒙·诚明》

根据。

在认识论上，张载又提出“闻见之知”与“德性之知”两个认识来源，本来这是从感性到理性认识的循序渐进，但张载却把两者对立起来，认为“耳目内外之合”的感性认识是浅薄的，是“闻见小知”，而“德性所知，不萌于见闻”①。他要达到“穷神知化，与天为一”的境界②。主张“大其心”去“合天心”，直接去把握无限的宇宙总体，所谓“天地之道，可一言而尽”③，这就为理学家们的天人合一宇宙论提供认识上的根据。

张载虽然在世界上坚持气化论，但由于他在人性论和认识论上的两重性观点，承认“上智下愚”有“不可变者也”④。应用到社会人事方面就形成为“理一分殊”理论，他写的《西铭》因此受到程颐的重视，后来又为朱熹所充实和发挥，对儒家的哲理化，继续起着先导的作用。

程颢（1032－1085年）、程颐（1033－1107年）兄弟，是宋代理学的奠基人，他俩虽曾受业于周敦颐，辈份也比张载为晚，但在正统理学中的地位却超过周、张，在儒学哲理化的过程中起到划时代的重要作用。

二程是首先明白无误地将“理”或“天理”作为哲学的最高范畴。程颢曾经自负地说：“吾学虽有所授受，天理二字却是自家体贴出来。”⑤可见这是前无古人的独家创造。当然“理”或“天理”这个词早已使用，但作为世界的本体，成为造化之本，万物之源，则确是二程的创举。他们承认张载的气化论，但反对作为本体。理由是“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。”所以

① 《正蒙·大心》
② 《神化》
③ 《天道》
④ 《诚明》
⑤ 《外书》十二

“天地之化，自然生生不穷”，而“往来屈伸，只是理也”①。他们认为气是有聚散、生灭的，并不是永恒的绝对体，所以从本体论来讲，“天下只有一个理”②。“理者，实也，本也。”③“所谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来。”④即只有理才是真实存在的唯一本体。

二程既强调“天下无实于理者”⑤，但又不能和具体实物混同，因此又说“理，无形也”⑥。即是说“理”不是实有其形，而是实有其体，这是永恒绝对不变的。所以说“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡”。“这上头更怎生说得存亡加减。是佗元无少欠，百理具备。”⑦二程这个“理”本体，既不同于有聚散生灭的气化物，又可以避免佛、道的虚无本体有归于空虚寂灭的危险。二程“唯理唯实”的观点，把本体界定为体有而非无、形化而不空的绝对体，这显示出理学比佛、老有更高的思维水平。

三

在周、程之后对儒学哲理化作出重要贡献的是南宋时的朱熹（1130—1200年），他是宋代正宗理学的集大成者。

朱熹继承二程以“理”作为哲学的最高范畴，但“理”怎样会成为宇宙的本体，他是与周敦颐所讲的“太极”联系起来，并且用很大气力为之辩解，并作出详细的阐释和论证。

① 《遗书·十五》
② 《遗书·十八》
③ 《遗书·十一》
④ 《遗书·二上》
⑤ 《遗书·三》
⑥ 《粹言·一》
⑦ 《遗书·二上》

本文上面讲过，周敦颐写的《太极图说》，由于是词约义丰的概括，容易使人产生歧解。同时他制作的“太极图”虽说是对《易传》的阐发，但正如朱彝尊在《太极图授受考》中所说：“自汉以来，诸儒言易，莫有及太极图者。惟道家者流，有上方大洞真元妙经，著太极三五之说”，其后“衍有无极、太极诸图”。黄宗炎在《太极图说辨》中，则指出周敦颐的太极图是来自陈抟的《无极图》，这些说法似都有所根据。在我国早期的道教著作，如东汉魏伯阳的《周易参同契》就是把周易、黄老学说和炼丹术结合在一起，以阴阳交合和八卦相配的学说来阐明炼丹成仙的理论。后来的道教徒并推衍出许多图式，既是讲炼丹术，又是讲宇宙论。周敦颐的太极图说扬弃了其中练丹术的内容，使之成为宇宙发生论的图式。但是他虽将道教的无极图改头换面，却由于保留下“无极”这一术语，故为陆九渊兄弟所诟病，并断言周说以无极加于太极之上是不合儒家宗旨。

对周敦颐这些来自道教的思想，二程是采取回避态度。他们既不提及太极图，也没有讲过无极。到了朱熹时由于陆氏兄弟的驳难，他不能不出来为周说辩解。他一方面不得不承认周图与陈抟有关；但另方面又尽力为之洗擦，认为周敦颐发明太极图，是“不由师传，默契道体”，是“得之于心，而天地万物之理，巨细幽明，高下精粗，无所不贯，于是始为此图以发其秘。”①

不过朱子只是用“默契道体”、“得之于心”一类的话，为周说辩解是不够的，他必须把无极与太极的关系问题作出新的解释。办法是对《太极图说》的首句作原则性的修订，这是问题的关键所在。他看到宋史实录中原来所载的图说，首句是“自无极而为太极”，九江本则作“无极而生太极”。这是明白说出无极是在太极之先，痕迹过于明显。他提出这些本子是增字失误，却断定首

① 《再定太极通书后序》

句应为“无极而太极”，并对此作了新解：“周子所谓无极而太极，非谓太极之上，别有无极也，但言太极非有物耳。”“极，是道理之极致，总天地万物之理，便是太极，太极只是一个实理。”“无极而太极，正所谓无此形状，而有此道理耳。”①

朱熹不像二程那样对太极加以回避，他把太极解释为总天地万物之理，又只是一个实理，这就将周、程的思想联系起来，并加以概括提高。对无极与太极的关系，他是巧妙地排除无极在太极之先或是产生太极的印象，使太极图说中的道教思想，得以消弭于无形；而儒学传统中的封建纲常伦理，却以“理”这一最高范畴的普遍形式上升为宇宙本体，从而取代董仲舒儒学中“天”的地位。自是儒家的天命论演化为天理观，天人感应的神学发展为天人一本的理学。儒家思想缺乏思辨性的弱点，随着朱熹等人的努力而得到改善和加强，特别在哲学世界观方面，朱熹对儒学哲理化的提高是作出了重要贡献。

朱熹既将太极解释为总天地万物之理，这总的理只有一个，就是“理一”。但这个“理”又是无所不在的，是规定着万事万物所以然的道理。这个总的理是有不同的分布点，就是“分殊”。朱熹对此加以阐释说：“本只是一太极（理），而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也。”②“理只是一个，道理则同，其分不同，君臣有君臣之理，父子有父子之理。”③这里所讲的就是“理一分殊”，是朱熹在促使儒学哲理化的过程中，所完成的一项重要理论建构。

上面朱熹讲的“理一分殊”，这种理论是来源于佛教华严宗的“一多相摄”。朱熹对此并不明言，只是认为佛教也有这种思想。他

① 《周子全书·太极图说·集说》
② 《语类》卷九四
③ 《语类》卷六

说："释氏云：'一月普现一切水（月），一切水月一月摄'。这是释氏也窥见得这些道理。"①他这里说的就是"月印万川"的比喻，佛教和朱学都以此形象地说明一多相摄、理一分殊和万殊一本的理论，自是君臣父子、上下尊卑的封建等级秩序，三纲五常、忠孝节义等封建政治伦理道德，都被说成是至高无上的天理，就像天空皓月一样普照大地。在天理的笼罩下，人们只能按照自己的本分，依从天理行事。这即是说，只要人们接受"理一分殊"的理论说教，就会自觉自愿地去遵守封建道德伦理纲常。自是儒家世界观经过哲理化的改造，从取得的社会功效来说也是大有提高。

朱熹既然界定"理"或"天理"作为宇宙的本体，是哲学的最高范畴，那么人们又怎样去认识这个理呢？他一方面利用《礼记·大学》篇中讲"格物致知"的古老命题，作出更为详尽的发挥："所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知；而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。"②

朱熹这段发挥是符合认识论原理的。因为认识就有一个由此及彼、由表及里、由粗到精、由"零细"上升到"全体"、由"现象"深入到"本质"的过程。朱熹所理解的格物致知就表明有循序渐进的意思。至于他讲的"一旦豁然贯通"，这并不等于佛家的"顿悟"，因为它是在"用力之久"的格物基础上达到的，是由"积累"到"贯通"的认识过程，因而这是含有认识飞跃的合理因素。不过另方面朱熹确也碰到一个难点。因为他的"理一分殊"理

① 《语类》卷十八
② 《大学章句·补格物章》

论，认为万事万物之理只是太极这一总体之理的分殊。而这个“无人身的理性”，它流行于物中就成为“在物之理”；流行于心中则成为“在己之理”。因此他所谓“格物致知”，表面上是人的主体作用于客体，但“物之理”与“己之理”都无非是太极之理的“流行”，所以两者之间的“对置”是虚假的，最后还得承认是“心包万理，万理具于一心”①，那么所谓“一旦豁然贯通”，与陆九渊讲的“心学”就难有所区别了。

本文上面讲到，张载曾提出“闻见之知”与“德性之知”两个认识来源，并将两者割裂开来。朱熹是想弥补这个缺陷，所以提出“欲致吾之知，在即物以穷其理也。”但他又要讲“万理具于一心”，这就使到“即物穷理”与“内心求理”两者之间难以协调，终于无法达到从感性到理性这一科学认识论的发展途径，这是朱熹思想中所难以解脱的矛盾和局限。

本文上面谈到，张载曾提出天地之性与气质之性的两重人性论，二程和朱熹对这种区分都甚为赞赏。朱熹认为：孟子讲性善，说人性中潜藏着仁义礼智“四端”，这只是说到天命之性，但对恶从何来，由于“不曾说得气质之性，所以亦费分疏。”②至于荀子主张性恶，“只见得不好底性”③，却未能回答善从何来。即是说孟、荀的人性论都各有偏颇，唯有张载、二程阐发的两重人性论，使原来在道德上的善恶归属，上升到从本体论上来解决人性来源问题。因此朱熹称赞张载对两种人性来源的阐发是“历有功于圣门，有朴于后学”。“故张、程之说立，则诸子之说泯矣。”④而天地之性既是天理的流行，因此又被称为义理之性。性即理也，道德论与宇宙论合而为一，儒学哲理化的程度，又得到了提高。

① 《语类》卷九
② 《语类》卷四
③ 《语类》卷五九
④ 《语类》卷四

*　　*　　*

总的来说，以政治道德伦理为核心的儒家思想，从先秦孔、孟的人学，汉代董仲舒的神学，到宋明时期占居统治地位的程、朱理学，在思辨性和哲理化的提高方面，确是经历过一个相当长期的历史进程。朱熹是理学的集大成者，朱子学后来传播到日本、朝鲜一带，至今仍有相当影响，在儒家思想哲理化的进程中，他付出了不懈的努力，使儒学的理论思维水平得到提高，对此我们要给以应有的历史评价。这也是我写作本文的一点旨意。

儒家文化与现代化关系问题的探索与思考

儒家文化是中国封建时代的产物，在中国传统文化中居于主干地位。随着封建时代的没落和社会发展趋势必然转向近代方向之时，儒家文化能否适应和如何适应社会潮流的走向，是我国近现代思想史上值得深思的问题。另外，儒家文化虽导源于中国，但对当今的日本、朝鲜、东南亚一些国家和地区却有着相当广泛的影响，这一点亦为当前学术界所关注。那么，儒家文化在它们走向现代化的过程中会起到什么作用呢？本文就此谈点个人看法。

一

中国社会何时进入近现代？这是一个比较复杂的问题。虽然我们习惯上把鸦片战争作为中国近代史的开端，但并不等于从鸦片战争起中国就已进入了近代资本主义社会。鸦片战争后中国封建时代虽走向没落，但由于西方资本主义列强的入侵，它们不容许中国成为独立的资本主义国家，而是使之沦为半殖民的地位。在这种情况下，一些先进的中国人，他们不满于当时的封建专制统治，而在寻求变革社会的途径，并且把反封建的启蒙思想看成是变革社会的先导。

对此，梁启超是有一番见解的。他对中国近三百年学术思想发展的性质和趋势有一个总的估计，他说："'清代思潮'果何物

耶？简单言之，则对于宋明理学之一大反动，而以‘复古’为其职志者也。其动机及其内容，皆与欧洲之‘文艺复兴’绝相类。而欧洲当‘文艺复兴期’经过以后所发生之新影响，则我国今日正见端焉。”① 这里梁氏所谓“清代思潮”，上溯到明清之际顾、黄、王三大家，他肯定这些残明遗老的思想是具有反封建启蒙性质的。对颜元、李塨，梁氏则说：“其所树的旗号曰‘复古’，而其精神纯为‘现代的’”②。对戴震《孟子字义疏证》一书，梁氏更谓“综其内容，不外欲以‘情感哲学’代‘理性哲学’，就此点论之，乃与欧洲文艺复兴时代之思潮之本质绝相类。”③

梁启超以“清代思潮”与欧洲“文艺复兴”运动相比，时人多有不同意见。如蒋方震认为双方民族性质不同，所以中西虽同属复古但性质和结果却不一样。亦有说梁氏讲的“以复古求解放”，用以说明西方文艺复兴或许可以，因为“文艺复兴”固然是西方文化，但它在科学上的成就，文化上的建树，社会生产力上的发展，已经超越了创造它的民族和地域的范围，因此缘故它才可能成为从中世纪文化过渡到近代文化的历史标志。而中国“以儒家为主体的传统文化，是个封闭性的自足系统。它有广阔深厚的土壤，连绵悠久的历史，与宗法封建社会有着互相适应的紧密联系。正如中国封建社会商品经济无论怎样发展也摆脱不了自然经济的脐带一样，传统文化也不可能靠他的自我批判来进行形态上的更新。”④

以儒家为主体的传统文化能否向近代转型？这是一个值得研究的问题。梁启超所以提出这种观点，不单是限于理论上的探索，同时也曾付诸政治上的实践。如众所周知，康有为领导的戊戌变法维新，其理论依据就是托古改制，这一点梁启超看得很清楚。梁

①②③ 梁启超：《清代学术概论》第3、105、30页。

1) 蒋方震：《关于明清之际文化性质问题》。

氏认为近代思想解放思潮即源于“以复古为解放”，如黄宗羲借复三代之古来抨击后世的专制君主，顾元、戴震则要复孔、孟之古来批判程、朱、陆、王。这种批判就是“破”。据此，他很重视今文春秋公羊学在近代的复兴，认为这一复兴是通过庄存与、刘逢禄到龚自珍。他称赞自珍“颇似法之卢骚”，并“往往引公羊议讥切时政，诋排专制”，故“晚清思想之解放，自珍确与有功焉。”①

但梁氏认为解放思潮只讲“破”还是不够的，要想政治上实现变法维新还得破中有“立”。梁氏曾明确指出：“（康）有为之治公羊也”，“专求其微言大义”，“定春秋为孔子改制创作之书。”谓“孔子改制，恒托于古”。“又不惟孔子而已，周秦诸子罔不改制，罔不托古”。梁氏又说：“有为所谓改制者，则一种政治革命社会改造的意味也。故喜言‘通三统’。‘三统’者，谓夏商周三代不同，当随时因革也。喜言‘张三世’。‘三世’者，谓据乱世、升平世、太平世，愈改而愈进也。有为政治上‘变法维新’之主张，实本于此。”②

从现在看来，戊戌变法虽是打着复古、托古招牌，其实是一场君主立宪活动，应该属于近代资产阶级革命范畴。康、梁当时之所以要打出托古改制的招牌，可能是由于斗争策略的需要，即为了塞顽固派之口实。同时也说明一点，即以儒家为主体的传统文化，当社会出现转型需要时，是可以经过自我调节、自我批判进行形态上某种程度的更新的。

二

康、梁变法毕竟失败了。失败的原因当然主要决定于双方力

①② 梁启超《清代学术概论》第54、56—57页。

量的对比，但托古改制这种思想理论能否促使封建社会向近现代转型？看来在经历了一场实际考验后大概不能继续使用了。

从中世纪成功地转型为近代资本主义国家，英、法等欧洲国家是先走了一步；而中国在鸦片战争后却着着失败，这就引起人们向西方学习的关注。当时林则徐、魏源等开始放眼世界，但由于中国一向以天朝上国自居，多数人并不承认自身思想文化的落后，认为所缺乏的只是同西方对抗的坚船利炮。如魏源提出“师夷长技以制夷”①，主要是主张学习西方的军事技术以抵抗外来侵略。1861年冯桂芬撰写《校邠庐抗议》，提出“采西学”、“制洋器”时，明确主张“以中国之伦常名教为本，辅以诸国富强之术”。薛福成则进一步提出：要“取西人之器数，以卫我尧舜禹汤文武周孔之道，俾西人不敢蔑视中华。”他还说：“吾知尧舜禹汤文武周孔复生，未始不有事乎此；而其道亦必渐被乎八荒，是乃所谓用夏变夷者也。”②

按照魏源、冯桂芬、薛福成上述的主张，开始是想学习西方的军事技术以抵抗外来侵略；进而想用西方的科学技术来维护中国的伦理纲常，这可称之为“变器卫道”；再进则想用周孔之道来同化外邦，即所谓“用夏变夷”。后来张之洞在1898年的奏折中提出：“以中学为体，以西学为用，既无迂陋无用之讥，亦无离经叛道之弊。”这就是有名的“中体西用”论，其用意正如辜鸿铭所指出：“文襄之效西法，非慕欧化也；文襄之图富强，志不在富强也。盖欲借富强以保中国，保中国即可以保名教。”③ 这是中体西用论的本旨所在。

以上这些人的主观愿望当然是想一举两得，即既达到西方那

① 魏源《海国图志叙》
② 薛福成：《筹洋刍议·变法》
③ 辜鸿铭：《张文襄公幕府纪闻》。

样的富强，又保住中国的名教。但由于时代不同，要想用封建儒学的伦理纲常去包容资产阶级文化的民主与科学，那是难以办到的。所以要学习西方，不能只讲究坚船利炮的富强之术，还要从政治体制、思想文化等方面进行比较，这在当时一些有识之士还是有所觉察的。如魏源虽讲“师夷长技”，但对西方君主立宪和总统选举这两种类型国家的议会制度他都作了肯定，认为能做到公正与周全。虽然这只是看到西方议会制的表象，但总比中国君主世袭的封建专制制度对社会进步有益。又如冯桂芬虽说以伦常名教为本，但他也看到中国“人无弃材不如夷，地无遗利不如夷，君民不隔不如夷，名实必符不如夷。”① 这四不如就涉及到政治文化方面。进而，郑观应就指出西方的“治乱之源，富强之本，不尽在船坚炮利，而在议院上下同心，教养得法。”② 故他主张“必先立议院，达民情，而后能张国威，御外侮。”③ 何启、胡礼垣写的《新政真诠》，更进而提出“人之根本在原气，国之根本在民情”；“天下之权，唯民是主”，这就接触到西方资产阶级政治文化的核心问题了。

为要使以儒家为主体的传统文化适应西方的近代意识，一些改革家和革命者就力图将中西文化加以会通融合。如康有为在讲托古改制的同时，还将孔子的思想近代化。他说：“推己及人，乃孔子立教之本，与民同之，自主平等，乃孔子立治之本。”④ 他还提出“以仁济天下。”⑤ 这是将孔子的思想和仁学与西方的平等博爱挂钩。而谭嗣同在《仁学》总纲中把中国的儒、道、墨以及佛教和基督教均所包容。谭氏又讲“仁以通为第一义”，他要变四不

① 冯桂芬：《校邠庐抗议·制洋器议》。
② 郑观应：《盛世危言》之《自序》、《议院上》
③ 郑观应：《盛世危言》之《自序》、《议院上》
④ 《中庸注》
⑤ 《礼运注叙》

通为四通：即中外通、上下通、男女内外通和人我通，这是要将儒家的仁学通向西方自由、民主、平等、博爱之路。稍后孙中山也提出要“发扬吾固有之文化，且吸收世界之文化而光大之，以期与诸民族并驱于世界。”他又说：“余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者。”① 李大钊对中西文明的比较研究，则认为二者“互有短长，不宜妄为轩轾于其间”，“必须时时调和，时时融会，以创造新生命而演进于无疆。”② 这是主张对中西文化取长补短，通过调和融会以创造新文化。

以封建儒学为主体的中国传统文化，与西方近代资产阶级文化，由于双方存在着时代的差距，彼此是有冲突的，但中国近代史上提出向西方学习的人，对此总想加以调和。沿着这条思路，到五四新文化运动后，就出现了所谓新儒家。梁漱溟可算是早期新儒家的代表，他一方面批评孔子和宋儒“耽误”了中国的科学和民主，而认为这恰好是西方文化的“特长”，所以主张引进以弥补中国传统儒家文化的缺陷；另一方面他也看到西方物质文明的病态，就是将人变成“物欲”的奴隶，从而走向人类文化的“歧途”。因此他主张既接受西方文化，又要否弃其意欲向外的人生态度，而统之以折衷调和为特征的中国人生态度，由此形成既不是西方文化，也不是保守衰落的中国文化，而是两者不断冲突、不断调整，经过再三整合而后产生的新的世界文化。他说：“质而言之，世界未来文化就是中国文化的复兴，有似希腊文化在近世的复兴那样。”③

与梁漱溟同辈的熊十力，他主要是承接发扬宋明理学的“内

① 孙中山：《中国革命史》，《孙中山全集》第7卷，第60页。
② 李大钊：《东西文明根本之异点》
③ 梁漱溟：《中华民族自救运动之最后觉悟》，第238页。

圣”心性理论，但他主张从内圣开出“外王”的科学、民主和社会主义。稍后的贺麟在1941年发表《儒家思想的新开展》一文，明确提出“以儒家思想为本体，以西洋文化为用具”的主张。他认为中国文化能否复兴，就要看“以民族精神为体，以西洋文化为用”是否可能的问题。这里虽和张之洞要保封建名教有所不同，但仍然摆脱不了中体西用论。与此同时还有冯友兰，也是讲内圣外王之道。他提出“若把中国近50年的活动，作一整个看，则在道德方面是继往，在知识、技术、工业方面是开来。”前者是中国所本有，后者须添加的是西洋东西①。这里也是体用关系，但“继往开来”的提出成为后来港台新儒家提出“返本开新”的先导。

进入50年代，现代新儒家的思想阵地主要转移到港台地区。牟宗三、唐君毅、徐复观都曾是熊十力的弟子，他们仍沿着内圣开出外王的思路，力图使儒家传统文化能适应现代化社会的需要。他们一方面承认在“中国文化历史中，缺乏西方之近代民主制度的建立，与西方的科学及各种实用技术，致使中国未能真正的现代化工业化。”但另方面又说：“不能承认中国之文化思想，没有民主思想的种子”，“亦不能承认中国文化是反科学的。”理由是儒家所肯定的“天下为公，人格平等之思想，即为民主之政治思想之根源所在。”并由是得出结论：“民主宪政，亦即为中国文化中之道德精神自身发展之所需求”，而“从中国历史文化之重道德主体之树立，即必当发展为政治上之民主制度。”② 这称为“返本开新”之论。

树立道德主体是“本”，开创民主制度是“新”，这是从内圣开出外王的传统道德决定论观点。这种观点在现代化社会中的应用效果如何，看来还要由实践作检验。

① 冯友兰：《新事论》，第228—229页。

② 《中国文化与世界》

三

儒家文化在当今的日本等国有着较大影响。从60年代后期到七八十年代，由于日本和所谓亚洲四小龙经济上的起飞，因而产生了一种观点，即认为儒家思想会促进经济现代化的发展。1984年泰国华人郑彝元出版了《儒家思想导论》，企业家郑午楼在其序言中说：现在世界上有不少学者已经注意到亚洲一些国家和地区经济现代化的新经验。这主要是指日本、韩国、台湾、香港和新加坡。他们的经验表明：保持儒家传统作为一种安定社会的力量，这对维系整个社会的敬业乐群精神，对于创造一个稳定的投资环境以促进社会经济的发展，会有着极大的重要性。

对日本的情况，近年来有“儒家资本主义”的提法。如米切欧·莫里西认为：日本资本主义发展到后期，已完全背离西方的模式，是一种“国家的、家长制的、反个性的”资本主义形式。他认为，正是“集体主义”才抑制了“个性主义”，并为日本资本主义上述三个要素提供了社会与文化基础。他还说：“从长远的历史角度看，儒家价值观念决定了日本资本主义制度中集体主义伦理道德体系的确立。儒教重视社会和谐与社会道德，强调社会成员之间秩序关系的形成。在《论语》中孔子描述了一种理想的社会机构，并规定每个阶层的作用与道德规范。”“西方社会中，道德上的个人主义与经济个人主义无意识地结合在一起，而日本传统文化的集体主义则会导致‘儒家资本主义社会’”①。

这里所谓儒家资本主义社会，其实指的是儒家思想在日本企业的经营方式中所起的作用，即主要是要协调好企业内部的劳资

① 王剑波、张芹编译自《澳·新社会学杂志》第24卷第1期，《社会科学报》1989年12月7日摘引。

关系。用著名企业经营者横山亮次的说法：终身就业制和年功序列化是“礼”的思想的体现；企业内工会是“和为贵”的思想体现。他自己同职工的关系，就贯彻了“爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之”的儒家思想。立石电机公司的创业者立石一真主张“和为贵”，要建立“相爱和相互信赖”的夫妻式劳资关系。他们还认为在现实生活中，儒家思想主要是其伦理道德观念，作为文化的一部分仍有机地存在于日本的上层建筑和生产关系之中，并且对经济基础和生产力起到了巩固和推动的作用。但是我们不能因此就说，儒家思想文化可以产生出资本主义社会，正如一位企业家所说：日本走上资本主义道路，从政治制度到生活方式，全面地向欧美国家学习，是“脱亚入欧”的结果①。

据此，我认为日本对儒家文化的吸收是一种实用型的各取所需。如早在明治维新时，虽然主要是学习西方，但也没有放弃对儒家文化的研索。如曾任天皇教席的三岛中洲就主张要“据《论语》把算盘”，提出“道德经济合一说”。稍后的渋泽民于1883年则提倡“义利合一论”。他以孔子《论语》的“君子喻于义，小人喻于利”为信条，确立见利思义、义利合一作为办企业的方针。这种影响一直到最近的80年代，日本还出现过读《论语》热。如著名评论家山本七平写的《论语读法》就成为畅销书之一，渋泽民所著的《论语讲义》、《论语与算盘》等书被列为企业界的常读书。日本的企业管理以和谐著称，以追求整体利益为依归，通过各种方式、途径调节人的关系，从而达到企业内部系统、企业系统、企业与社会的整体和谐，以取得最佳经济效益。这就是日本企业以孔子的和谐哲学作为文化基因从而取得的实用成果②。

新加坡的情况和日本有些不同。该国第二副总理王鼎昌在一

① 见《参考消息》1988年10月21日报道。

② 参见台湾《日本企管的儒家精神》。

次会议中说："建国以来，以经济、科技建设等方面，我们都取得可喜的成就，这是向西方学习的结果。"同时他又指出：西方文明中存在的问题，是"道德伦理的破坏，人际关系的实用主义化，这都是西方世界存在着可怕的现象。"副总理吴国栋在谈到西化后的忧虑及其补救办法时说："新加坡人越来越西化，人民的价值观也从儒家理论的克勤克俭和为群体牺牲的精神转为自我中心的个人主义。这种价值观的改变，将会削弱我们的国际竞争能力，从而影响国家的繁荣与生存。"他又说："我们的忧虑是，在不知不觉中，受到西方的同化。"还说"新加坡学校已有多年没有教导儒家伦理，直到最近才恢复。"①

由此可见，新加坡当局近几年所以推行儒家思想教育，是在西方利己主义价值观严重泛滥的情况下，作为消除资本主义道德危机的治世良方。根据他们的国情，着重对青少年进行儒家道德伦理方面的教育。这里说明，亚洲一些已走向现代化的资本主义国家和地区，正是由于西化后物质文明的进步带来了精神危机，所以才乞灵于儒家思想，目的是希望起到一些补偏救弊的作用。南韩成均馆金敬洙博士说："最近连西洋都说儒教精神和儒教伦理是能克服西洋文化局限的整个世界性精神财富，在我们传统的儒教文化中，将能找到创造我们文化所必要的价值观。"② 儒家思想文化所以会起到这些作用，正如我们有些学者所分析：由于这些国家、地区，"在经济高度发展的基础上，逐渐呈现了道德危机的集体意识，部分社会成员感到旧有文化传统和社会组织在现代化浪潮的冲击下受到威胁，因而便设法维护旧有传统，以抗拒外来因

① 见《儒家基本价值观应升华为国家意识》，载新加坡《联合早报》1988年10月29日。

② 见《儒教是克服西洋文化的精神财富》，载南韩1987年9月16日《东亚日报》。

素的影响。”① 对此我也可以说，在各个国家或地区走向现代化的过程中，由于实现现代化的程度和各自的条件不同，在接受儒家文化的影响时，就变成各取所需，由此，儒家文化所起的具体作用也因时因地而异。

四

实现现代化是当前世界各国的共同目标，但发达国家和发展中国家在现代化的程度上仍有较大差距；同时还有实现资本主义还是社会主义现代化的性质分歧。就我国来说，要建设的是具有中国特色的社会主义现代化，这和已经实现或正在走向资本主义现代化的国家根本不同。

我们不仅要实现工业、农业、国防、科学技术这些物质方面的现代化，同时我们在改革和完善社会主义经济制度的同时还要改革和完善社会主义政治制度，发展高度的社会主义民主和完备的社会主义法制，即在建设高度物质文明的同时还要建设高度的社会主义精神文明，这些都是我们社会主义现代化的重要目标，也是实现四个现代化的必要条件。

为了完成社会主义精神文明建设这一根本任务，就必须在以马克思主义为指导下继承的发扬我国的优秀历史文化传统。这里所说的历史传统，应该主要是以儒家为主体的传统文化。近几年来，儒家传统文化能否适应我国现代化的发展？对促进社会主义精神文明建设是动力还是阻力？在学术界有很大分歧。我觉得以儒家为主体的传统文化所体现的社会功能往往带有矛盾的两重性。再说，对同一种儒家思想后人也是仁智互见，可以得出相反的理解和体会。如天下为公和大同世界，这确是中国古代儒家的

① 见 1987 年 10 月 6 日《文汇报》。

一项重要政治思想。但这种理想是否有助于通向民主政治之路，前面讲到港台新儒家唐君毅、牟宗三等人对此作了肯定。而国内则有人认为这是把远古的农村公社作为理想国，这种政治思想所体现的不是个人价值、个人尊严，而是高出于个人的家庭、社会和国家生活，并形成父权、君权、神权的观念，这种政治取向只能导致专制集权的文化基础。又如对人格平等问题，亦认为儒家的人文主义是以道德为标准，其归宿都是为实现社会群体对于个人的约束，所强调的是个人义务而不是个人价值，个人价值只能体现在群体关系中，故人格的平等、尊严就无法得到实现，等等。

我认为把人看成是群体分子，以伦理、政治为轴心，处理和调整人与人之间的关系，这可以说是以儒家为主体的中国传统文化的特色。从孔子开始，对人格的完善、道德的修养，在要求上是人人平等的，如正己正人、立己立人，达己达人，他要所有的人都这样做，并无等级之分。孟子则肯定“人皆可以为尧舜”①，荀子亦承认“涂之人可以为禹”②，这就表明人们在道德人格上的平等地位。孔、孟还鼓吹“匹夫不可夺志”，要作“独行其道”的大丈夫，甚至不惜牺牲性命以成仁取义，这里对个人价值的独立和尊严，也应该是有所体现。但是另方面也得承认，当时在现实的社会政治生活中人们的地位却是不是平等的，孔、孟既要维护君臣父子在社会政治伦理上的等级秩序，要肯定统治与被统治、剥削与被剥削的社会等级关系，这就与人们在道德人格上的平等要求相抵牾，由此形成了儒家在人际关系上的两重性思想矛盾。

传统儒家中对待人际关系的矛盾二重性思想，在当前的社会现实生活中仍然有它的作用和影响。一方面儒家是讲究亲亲和尊尊的，在处理人际关系时要求做到尊老爱幼、和睦亲朋邻里、守

① 《孟子·告子下》
② 《荀子·性恶》

望相助、疾病相扶等；对领导与被领导、上级与下级的关系，则要求在民主集中制的基础上处理好，这些就有助于稳定社会秩序，维护安定团结的局面。另方面，儒家那种为亲者讳、为尊者讳的思想作风，也将有助于滋长官僚主义和亲情关系网，如滋生特权思想、家长作风等带有封建性的纲常名教思想的残余，对此就应该进行批判。因此，儒家对道德人格高标准的要求，如讲究正己正人、以身作则、见利思义、先忧后乐等思想行为和立身处世之道，以至不欺暗室的慎独工夫，这是儒学中的民主性精华和优良传统，应该加以发扬；但对一些过去称之为伪君子、假道学而今天亦有这些言行不一的两面派作风，就要加以揭露和批判。

总之，儒家文化如何适应我国社会主义现代化的发展还是一个有待探索的大问题，需要我们深入探讨。

现代新儒学思潮的历史评价

现代新儒学思潮是历史和时代的产物。它因中国近代西风东渐和“五四”新文化运动而产生，并随着社会形势的变化而发展。这股思潮，既有其思想渊源和政治倾向方面的连续性，又在不同阶段和地区表现出不同的特点。它已经进入国际领域，成为一种带国际性的思潮。因此，对这股思潮，应该作历史主义的分析，并从中国社会向现代化的演进层面，评估其文化价值和现实作用。

一

现代新儒学既然形成为一种思潮，总是有若干的思想家或文化人持有类似的思想汇聚而成的。这些人被一些研究者称为新儒家。如我们“现代新儒学思潮研究”课题组，初步提出梁漱溟、熊十力、贺麟、冯友兰4人，是20年代到40年代的新儒家。但有人持反对意见，认为贺、冯不是新儒家，他们后来的思想有很大变化，给戴上新儒家的帽子并不合适。我认为这种争议是不必要的，一个学者只要在某个时期或方面，他的著作或言论，对现代新儒学思潮曾经起到过作用的，都应该承认其历史地位并作出相应评价，这是对思想而不是对人。新儒家并不是终身封号。

作为现代新儒学思潮的开端。我认为梁漱溟在1922年出版的《东西文化及其哲学》，是这个时期的代表作。所以说这是新儒学，

因为梁本人承认“这书的思想差不多归宗儒家”，这本书的任务就是要把中国人和西洋人导向“至美至好的孔子路上来”①。至于称之为现代新儒学，这是相对于先秦原始儒学和宋明新儒学而言，也可以说这是儒学发展的第三阶段。

不过，梁漱溟虽倡导儒学，鼓吹“走孔家的路”，说除了“替孔子去发挥外，更不作旁的事”。但是也批评孔子和宋儒。如说“孔子不但耽误了中国的科学，并且耽误了中国的德谟克拉西。”又说“自宋以来，种种偏激之思想，固执之教条，辗转相传而日厉，所加于社会人生的无理压迫，盖已多矣。”② 他还指出“中国文化最大之偏失，就在于个人永不被发现这一点上，一个人简直没有站在自己立场上讲话的机会，多少情感要求被压抑被 抹杀。”③ 相反他肯定：“西方文化有两样特长：一是科学的方法，一是人的个性申展、社会性发达。前一个是西方学术上的特别精神，后一个是西方社会 上的特别精神。”④ 他认为这两大特长，中国无法与西方相比。据此他主张“对于西方文化是全盘继承”，并说“怎样让个人权利稳固和社会秩序安宁”是“比无论什么都需要。”⑤ 对于民主与科学则强调“这两种精神完全是对的，只能为无批评无条件的承认。”⑥

值得注意的是，梁漱溟这里既批评孔子耽误了中国的科学和民主，宋明理学和传统文化又是压抑了人的个性和情感，而这些却正是西方的“特长”，所以应该无条件承认这两种精神是全对的，要作为新鲜血液引进以弥补中国传统儒家文化的缺陷。由此可以

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第八版自序。
② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第 150 页。
③ 梁漱溟：《中国文化要义》第 260 页。
④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第 21 页。
⑤ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第 204 页。
⑥ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第 206 页。

看到，现代新儒学是现代史上中西文化冲突的反映，它面对传统、西学和现实，是想向前走，跨入现代化的行列。但它既要保留中国传统，又不得不学西方的科学和民主，以及其他先进的东西。这就构成现代新儒学的思想基调，同时也是它面临的思想矛盾和需要解决的难点，所以从这个角度看，梁漱溟应该是现代新儒学思潮的初步奠基者。

梁漱溟的中西文化观发表后，很快受到各方面的反对。国粹派不满意他对传统文化有所指谪，西化派和马克思主义者在社会发展道路的选择上则与其有根本分歧。他公然宣称："我们政治上第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路，我们政治上第二个不通的路——俄国共产党要走的路。"① 那么中国甚至整体人类社会发展前途应该走什么路向呢？即既接受西方文化，又要否弃其意欲向外的人生态度，而统之以折衷调和为特征的中国人生态度，由此形成既不是西方文化，也不是保守衰落的中国文化，而是两者不断冲突、不断调整，经过再三整合而后产生的新的世界文化。他说："质而言之，世界未来文化就是中国文化的复兴，有似希腊文化在近世的复兴那样。"②

梁漱溟既主张接受西方文化，为什么又拒绝走欧洲资本主义的路呢？他自以为看出了这方面的毛病，如说："近代西洋人走的这条路，内而形成阶级斗争社会惨剧，外而酿成国家大战世界灾祸，实为一种病态文明，而人类文化的歧途。"③ 如果在中国走全盘西化的道路，那只能使中国人养成一种以满足物欲为主体的人生态度，把人类变成机器的奴隶，从而在物欲面前使人的尊严丧失殆尽。据此他认为"第一路走到今日，病痛百出，今世人都想

① 梁漱溟：《中华民族自救运动之最后觉悟》第107—108页。
② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第199页。
③ 梁漱溟：《中华民族自救运动之最后觉悟》第238页。

抛弃它，而走第二路，大有往者中世人要抛弃它所走的路而走第一路的情形。”①

这里所谓第一路、第二路是梁漱溟的发明。他认为解决人生问题有三种态度或三路向：第一路向是西洋文化。它的人生态度是“奋力取得所要求的东西”，“是以意欲向前要求为其根本精神。”② 第二条路向是中国文化，它要人们“遇到问题不去要求解决，改造局面，就在这种境地上求我自己的满足。”“所持应付问题的方法只是自己意欲的调和。”第三条路向是印度文化，“遇到问题他就想根本取消这种问题或要求”，“凡对于种种欲望持禁欲态度都归于这条路。”③

按照梁漱溟所归纳的三条路向，他认为西洋文化开创了满足人类物质需求的时代，但现代欧洲社会却出现严重危机，则正好标志着人类文化已经进入一个要求满足人的精神需要的新时期，而中国文化的人生态度，恰好适应了这种文化变动的需要，所以他说：“第一路走完，第二问题移进，不合时宜的中国态度遂达其真必要之会，于是照样地也拣择批评的重新把中国人态度拿出来。”④ 由是他认为中国文化成为主导世界的文化，看来是时势所趋不可抵挡的社会大潮流。鼓吹现代新儒学的人大概都想为促进这股潮流而努力。这里梁漱溟无异是在宣布：西方物质文明已趋于破产，东方精神文明将重起而代之。

对这个时期梁漱溟的思想观点，应给以什么样的历史评价？我认为其中也有一些合理因素。如他指出：“现在社会上贪风的炽盛，是西洋着重物质生活的幸福，和倡言利的新观念启发出来的。贪婪在个人是他的错误和苦痛，在社会则是种种腐败种种罪恶的病

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第200页。
② 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第23，54页。
③ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第54页。
④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第200页。

原菌。”“如果今日贪婪的风气不改，中国民族的前途就无复希望，……而这种人生态度如果没有根本掉换过，这贪风是不会改的。”① 这里他把中国社会的贪风归结到受资本产阶级幸福观和“言利”的思想影响，应该说是有合理因素的。另外他还指出，中国要想发展资本主义已是此路不通：“这世界上俱是工商业的先进国，拼命竞争，有你无我。我们工商业兴发之机早已被堵塞严严的不得透一口气。这不是愿步他们后尘或不愿的问题，而是欲步不能了。”② 他这里讲的是实际情况。但他在看到中国社会受到西方思想的侵蚀，而资本主义道路又无法走通的两难情况下，却想用复兴中国文化的路向来解决问题，这只能说是一厢情愿。他想用所谓东方精神文明来代替西方物质文明，并把两者对立起来也不妥的，因为两个文明建设是不可分割，特别中国当时还很贫穷落后，怎能舍弃物质需求而向往精神上的自我满足呢？中国先秦的思想家，也懂得衣食足然后知荣辱；孔、孟之道也是讲富而后教，承认一般人民是有恒产才有恒心。孔子虽有“罕言利”的一面，但也主张“因民之所利而利之”③ 而梁漱溟却说“孔子唯一重要的态度就是不计较利害。”还说“最与人相违的生活就是算帐的生活。所谓不仁的人，不是别的，就是算帐的人。仁只是生趣盎然，才一算帐则生趣丧失矣！”凡是算帐的就是“不仁”，恐怕孔子无此看法。

对科学与民主，梁漱溟说：“怎样引进这两种精神实在是当今所急的；否则，我们将永远不配谈人格，我们将永远不配谈学术。”④ 但当时在北洋军阀的统治下，又怎能引进民主与科学这当今所急的两种精神呢？而当时各帝国主义列强，不但不允许中国

① 《漱溟卅前文录·合理的人生态度》
② 梁漱溟：《中华民族自救运动之最后觉悟》第 238 页。
③ 《论语·尧曰》
④ 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第 131 页

发展资本主义；相反用经济、政治甚至军事侵略和压迫中国，所以救亡图存成为当时急务，并非复兴中国文化之所能奏效的。本来在中国文化中，也有威武不能屈，坚持民族气节和自强不息的优良传统；但梁漱溟所追求的却是意欲自为调和、持中的中国文化之路。他害怕民主主义革命运动的兴起，“要想使社会没有那种暴慢乖戾之气，人人有一种温情的态度。”① 对改造中国社会，他提出要走乡村文明之路，“要使经济上的富，政治上的权，综操于社会，分操于人人。”“乡村经济建设要走合作的路”，“由是而政治亦非自形成民主的。那么所谓富与权操于人人，更于是确立。”② 这是说，要使乡村文明立足于现代社会自由民主的精神与富裕的经济生活上。这种理想动机可能是好的，但实际上是行不通，但他始终坚持中国是一个伦理本位、职业分途的社会，自然就没有阶级，更不存在阶级斗争。他要把中国建设成一个在儒家伦理覆盖下，充满着人情味、理性与和谐的社会，但严峻的现实与后来民主革命的实践，却宣告他乡村文明建设道路的破产。他在中西文化的冲突中，曾经承认中国文化的失败，原因是由于“成熟太早”而“不合时宜”。如果拿这两句回敬他自己，我想还是合适的。

不过，梁漱溟对中西文化的比较研究，思想观点也不是一无是处。如揭示帝国主义战争所暴露的人类文明的危机，西方资产阶级腐朽生活所带来拜金主义和唯利是图的思想流毒，从而提出对中国社会经济、政治的改造不能忽视道德修养，应该根据本民族的特点，对现代化的发展路向问题进行多样性探讨和多维性思考。他主张学习西方不能生搬硬套，要看到现代物质文明的流弊和带来的后遗症。所以对传统文明的批判继承，对西方文化的批判吸收，在一定程度上他是有所认识的。他虽然给人以一副新儒

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》第140页。
② 梁漱溟：《中华民族自救运动之最后觉悟》第248页。

家的形象，但不能斥之为封建复古分子。他在政治上始终是一个追求进步的民主人士。即使五四时期是个文化保守主义者，但在推动中国儒学和中国传统文化的发展方面，他却作出了应有的历史贡献。

二

现代新儒学发展到三四十年代，对这个思潮从不同角度和方位起过推动作用的，有熊十力、贺麟、冯友兰等人。

熊十力年纪稍长于梁漱溟，但在学术文化界所起到的影响却较梁为晚。他早年参加辛亥革命，民国光复后曾任武昌都督府参谋，护法运动爆发后又曾参与湖南民军，不久赴广东任孙中山幕僚，1918年才决心弃政向学，时年34岁。次年与梁漱溟初会于北平广济寺，并经梁介绍，于1920年下半年到南京向欧阳竟无大师学习佛法。但到1923年时他却改变了原来所学的佛家本义，开始草写《新唯识论》，后经数次易稿，到1932年《新唯识论》文言本才由浙江省立图书馆正式出版。此书刚出后，欧阳竟无即命刘定权撰《破新唯识论》，并亲为作序。次年熊十力却出版《破〈破唯识论〉》，反击刘文。同年，周叔迦发表《新唯识三论判》，对熊十力进一步批判，其后熊在欧阳内院的同门，如吕澄、王恩洋、陈真茹等，也纷纷撰文对熊责难。熊此书所以备受佛学界人士的批评，可以反证其并非符合佛家本义之作。

《新唯识论》出版文言本后，到1944年又由重庆商务出版语体本。此书名好像是佛家著作，其实已由佛归儒。他的入门弟子牟宗三，认为此书"融摄孟子、陆王与易经而为一，以易经阴扩孟子，复以孟子陆王之心学收摄易经，直探造化之本，露无我无

人之法本。”① 对此持批评态度的印顺法师，则说熊不过“掠取佛教皮毛，作为自家的创见，附会到儒家的古典里。”子韬却说熊尽管形式、方法不同，然在内容上、骨子里是用佛理附会、充实或改造儒家哲学。这“不但要以佛释儒，而且还要以佛附儒”，因此干脆认为熊是属于“新儒学派”②。

以上对《新唯识论》的评价，尽管褒贬参杂，但当时熊的思想已由佛归儒，大体上得到公认。至于他对儒学的发展，贺麟认为其学是“陆王心学之精微化系统化最独创之集大成者。”③ 谢幼伟则称他是“千百年来我国学术界中罕见之一位学人，虽程朱陆王，未必能与之相比。其学虽以继承我国传统思想自任，然实有超乎我国传统思想之上者。”他的弟子徐复观称赞说：“先生治学，思辨精微，证会玄远，《新唯识论》斧藻群言，襄括百氏，自成一严密而宏伟的哲学钜构。”④ 熊十力与梁漱溟比较，梁只是在文化发展路向上提出自己的见解，而在理论建构上却显得浅薄。而熊在这方面，即使反对他的人，如朱世龙说他“混乱佛法义理的层境，妄构其哲学的体系。”但又不能不承认：“他除读东方文化册籍外，又览西方哲学译著，能以了解性智与理智，冥悟证会与思辨推理等层境，故他的理论，颇具深度。”印顺法师也说他“于般若及唯识，有所取，有所破。”“而即体即用以及种种原理，是他自悟而取正于大易的独到处。”中国儒家思想发展到宋明理学已趋向于哲理化，熊对此更向前推进一步。李泽厚在《略论现代新儒家》一文中说：“熊十力哲学最吃紧处，是他将传统儒家哲学，其中主要是宋明理学（又特别是陆王心学）所突出的内圣极致的孔

① 转引自郭齐勇：《熊十力及其哲学》第135页。

② 《读〈读智论抄〉》，《世间解》1947年第4期。

③ 《陆王之学的新发展》，载1945年《建国导报》第1卷17期。

④ 《远奠熊师十力》，载《徐复观杂文——忆往事》，台湾时报公司1980年再版。

颜乐处，给予了本体论的新论证，即把宋明理学的伦理学和人生观翻转为宇宙观和本体论。”所以说“它才是现代条件下发展了的宋明理学。”李文将熊列为现代新儒家的榜首，认为从现代新儒家的逻辑线索说熊是站在序列的最前面。

不过熊十力对现代新儒学思潮作出的贡献，虽然主要是承接发扬宋明理学的“内圣”心性理论，但对“外王”学也并非没有涉及。如胡秋原指出：“先生之学，盖以易经有科学，春秋有民主，周礼有社会主义。”所以说熊“欲以儒家思想为主，参与诸子，西洋思想亦当和会，以为人类将来之需。”徐复观则认为熊的“哲学思想，实归结于政治思想之上，此乃中国文化传统及所处时代使然。”又说熊先生特别显彰庶民在穷苦中的志气与品德，并以所谓“庶民史观”赋予历史以新的解释。还说“他的政治思想是民主政治与社会主义的结合。”① 熊的老友梁漱溟，后来写了篇《读熊著各书书后》的未刊手稿，承认熊在发掘孔子的“革命”、“民主”、“社会主义”的思想上，颇有以自成其说。还认为熊是主张从世界各地不同文化和学术的比较上，而不是仅仅从儒家的立场上来把握儒学的特征和价值②。

由上可见，熊也是主张从内圣开出外王的科学、民主和社会主义。后来港、台的新儒家，除社会主义因不合当地政治需要不提之外，都认为孔孟之道能够开出科学与民主。而这一点50年代以后却成为现代新儒学思潮的理论核心，作为思想路向应该承认是由梁漱溟、熊十力他们所开创的。这亦是他们在推动现代新儒学思潮的发展中起到的历史作用。

沿着梁、熊开创的路向，40年代在推动现代新儒学思潮的发

① 《熊十力大师未完成的最后著作——〈先世述要〉》，载香港《明报》1980年8月号。

② 转引自郭齐勇：《熊十力及其哲学》第139页。

展中，贺麟应占有一席之地。他于1941年8月，在《思想与时代》杂志上发表《儒家思想的新开展》一篇专论。文中既对“新儒学”概念作出现代意义的诠释，同时对其内涵也作了系统的阐述。文中断言新儒学是中国现代思潮的主流，要在社会上掀起一个“新儒学运动”。由于文章作者的态度非常明朗，所以当时被看作是现代新儒学的宣言书和代表作。但从全文的观点来看，似乎没太多新的东西，如明确提出“以儒家思想为本体，以西洋文化为用具”的主张，也无非是中体西用论的再版。虽然他这里讲的是西洋文化而不限于狭隘的夷人“长技”，并且强调要把西方文化儒化、华化、中国化，这与把体用分成两截亦有所不同。但如何同化西方文化来建构中国民族的新文化，文中只是说：“中国文化能否复兴的问题，亦即华化，中国化西洋文化能否可能，以民族精神为体，以西洋文化为用是否可能的问题。”这里可能性怎样变成现实性，文中似无明确回答。贺麟当时对国粹主义和全盘西化的观点持反对态度，这也是现代新儒家的共同立场。他并不反对五四时期的新文化运动，认为他只是“破坏和扫除了儒家的僵化部分的躯壳的形式末节，及束缚个性的传统腐化部分。他并没有打倒孔孟的真精神、真意思、真学术，反而因其洗刷扫除的功夫，使得孔孟程朱的真正面目更是显露出来。”据此，他把五四新文化运动看成是促进儒家思想新发展的一大转机，这种观点当然不同于国粹派。至于全盘西化，他认为这样“中国将失掉文化上的自主权，而陷于文化上的殖民地。”贺麟将振兴民族与复兴民族文化联系起来，这种带有维护民族尊严的精神，应该是可取的。

贺麟在哲学上倡导“新心学”那是西方新黑格尔主义和中国陆王心学相结合的产物。在此同时还有冯友兰鼓吹的“新理学”。冯在抗战时期连续写了《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》等书，称为“贞元六书”。他声明自己不是“照着讲”而是“接着讲”，即是从继承和发展程朱理学而来。

因此对自己的哲学称之为“新理学”。由于冯受过西方哲学法论和逻辑学的训练，他所吸收的西方哲学，主要是用新实在论的逻辑分析方法，改铸中国传统哲学，把新实在论与程朱道学融合起来，建构一个新的形上学体系。

按照冯兰友的解释，他认为“宋明道学没有直接受过名家的洗礼，所以他们讲的，不免著于迹象。”他要“利用现代新逻辑学对于形上学的批评，以成全一个完全‘不著实际’的形上学①。他承认这种虚空的哲学观念没有什么实际用途，“新理学”是“知道哲学本来只能提高人的境界”②。但是，“这些观念可以使人知天、事天、乐天以至于同天。这些观念可以使人的境界不同于自然、功利及道德诸境界”，因此他说“哲学的无用之用，也可称为大用。”③他认为新理学就是能使人“经虚涉旷”而“廓然大公”，从而进入“圣人”境界，他这套学问的大用是能“使人成为圣人之道。”④

那么从新理学培植出来的“圣人”能作些什么呢？冯友兰回答说：“只有圣人，最宜作王。所谓王，指社会的最高底首领。”“当最高首领者，无须自为，所以亦不需要什么专门的知识与才能。”“所需要的是‘廓然大公’底心，包举众流底量。”由于“圣人最宜于作王，而哲学所讲底又是使人成为圣人之道，所以哲学所讲底，就是所谓‘内圣外王之道’。新理学是最玄虚的哲学，但它所讲底，还是‘内圣外王之道’，而且是‘内圣外王之道’的最精纯底要素⑤。

这里冯友兰虽然把新理学说成是最玄虚的哲学，而最终还是落实到内圣外王之道。从内圣开出外王，这是发挥儒学的传统。冯

① 冯友兰：《新原道》第113页。
② 冯友兰：《新原道》第121页。
③ 冯友兰：《新原道》第122—123页。
④ 冯友兰：《新原道》第123页。
⑤ 冯友兰：《新原道》第123页。

是强调要提高人的精神境界，并且分成四个层次，以天地境界为最高层。他认为“在此种境界中底人，有完全底高一层底觉解。此即是说，他已完全知性、因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社会的全的一部分，而且是宇宙全的一部分，不但对于社会人应有贡献，即对于宇宙人类亦应有贡献。人不但应在社会中，堂堂地做一个人，亦应在宇宙间堂堂地做一个人。”①这与梁漱溟、熊十力所追求的宇宙精神和人生境界，可以说是殊途而同归。

对中体西用问题，冯认为要作分析。如说“以五经四书为体，以枪炮为用”，这话是“不通”。但如果说：“组织社会的道德是中国人所本有底，现在所须添加者是西洋的知识技术工业，则此话是可说。”他提出“若把中国近50年底活动，作一整个看，则在道德方面是继往，在知识、技术、工业方面是开来。”② 这里继往开来的提出，可能是后来港台新儒学家提出“返本开新”的张本。

在中西方文化的比较中，中国文化需要现代化，这一点冯在当时也有所察觉。他说：“一般人已渐觉得以前所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为他们是西洋底，而是因为他是近代底或是现代底；我们近百年来之所以到处吃亏，并不因为我们的文化是中国底，而是因为我们的文化是中古底，这一个觉悟是很大底。”③ 这里他认为中国文化需要的是现代化，而不是全盘搬西洋的一套，所以进一步说：“此改变又是中国本位底，因为照此方向以改变我们的文化。我们只是将我们的文化，自一类转入另一类；并不是将我们的一个特殊底文化，改变为另一个特殊的文化。”④ 冯还对近代崇洋思想提出过批评。如说“相传有人以为美国的月亮比中国的月亮圆”，“此事实使我们知道，当时有许多人盲目地

① 冯友兰：《新原道》第33页。
② 冯友兰：《新事论》第228—229页。
③ 冯友兰：《新事论》第14页。
④ 冯友兰：《新事论》第17页。

崇拜西洋人，这种殖民地人的心理，在中国到现在还有残余。”“这一部分人的贵远贱近，是由于他们的心理，是殖民地人的心理。”① 冯和梁、熊、贺一样都反对全盘西化，坚持中国本位的民族文化向现代化方向发展。虽然从内圣开出外王，这种理想是不现实的，但作为对传统儒学的改造和扬弃来说，他们是作出了应有的历史贡献。

三

进入50年代，现代新儒学思潮在大陆中国，基本上处于沉寂状态。当时梁、熊、贺、冯等人虽都留居国内，熊还陆续出版了《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》等著作，但在学术界没有引起多少反响，至于梁、冯的旧著，则受到严厉批评。在此期间，熊的弟子徐复观、牟宗三、唐君毅，还有张君劢、钱穆等人都转移到港台定居，有的仍继续从事中国学术文化的教研工作。自是现代新儒学思潮就转而向外传播。到七八十年代，并影响到华人众多的泰国、新加坡等地。

在50年代间，最为集中反映港台现代新儒学思潮观点的，可推《民主评论》与《再生》二杂志在1958年的元旦号中，同时发表的《中国文化与世界》这一长篇论文。该文是由唐君毅与张君劢商议后起草初稿，再与徐复观、牟宗三“往复函商”后认定的。该文的副标题为“我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识。”并声称该文所要阐明的，“是我们对中国文化之过去与现在之基本认识及对其前途之展望，与今日中国及世界人士研究中国学术文化及中国问题应取的方向，并附及我们对世界

① 冯友兰：《新事论》第212页。

文化的期望。”① 从这几句话里，可以看出这篇长文是他们4人共同认可的集体宣言，他们通过对中国文化反思过去、衡量现在和展望将来，既要清除西方人士对中国文化的误解，同时又要为国人打气，表明对中国文化的发展前途具有信心。这篇宣言在中国儒学发展史上应是有划时代的意义的。

本文开头曾指出：现代新儒学思潮是中国近代经历过西风东渐和“五四”掀起新文化运动后这一历史条件下的产物，也是对新文化运动的一种回应。从五四运动到这篇宣言的发表，已将近经历了40年，但儒学仍是处在困境。当时在国内马克思主义已公开占领了思想阵地，并继续对封建儒学进行批判。至于不在大陆的中国人，唐君毅于1961年在香港《祖国》同刊发表一文，题为《说中华民族之花果飘零》②，文中谈到近年来由于国家变乱，国人流亡海外，或侨居异地，纷纷谋求入他国国籍，忍辱偷生，情形可悯。在港台的中国青年，则千方百计到外国留学，以便归化他国作久居之计。他认为这种种情形，表示中国文化与中国人心，已失去一种凝摄自固的力量。如一园中大树之崩倒，花果飘零，随风吹散。只有在他人园林之下，托荫避日，以求苟存；或墙角之旁，沾泥分润，冀得兹生。这可说是华夏子孙的大悲剧！

按照上面的描述，中国文化已经到了山穷水尽的地步，所以在宣言中说到：“我们不能否认，在许多西方人与中国人之心目中，中国文化已经死了。”“五四运动以来流行之整理国故之口号，亦是把中国以前之学术文化”，“不免视之如字纸篓中之物，只待整理一番，以便归档存案。”“于是一切对中国学术文化之研究，皆如只是凭吊古迹。”这种情况他们是不同意的，所以说“我们首先

① 《中国文化与世界》一文，已收入唐君毅著：《中华人文与当今世界》，引文见台湾学生书局1975年版第866－867页，以下只注该书页码。

② 《说中华民族之花果飘零》后由台湾三民书局印行。

要恳求：中国与世界人士研究中国学术文化，须肯定承认中国文化之活的生命之存在。”“我们亦不否认，中国文化正在生病，“但病人仍有活的生命。我们要治病，先要肯定病人生命之存在。不能先假定病人已死，而只足供医学家之解剖研究。“至于为什么说中国文化只是生病而非死亡，证据是写宣言的”我们并未死亡。“研究中国学术文化的读者”亦没有死亡。如果我们同你们都是活的，而大家心目中同有中国文化，则中国文化便不能是死的。在人之活的心灵中的东西，纵使已过去是死的，此心灵亦能使之复活。”① 这里可见唐君毅等人，当时所要干的是对中国文化存亡继绝甚至起死回生的工作。并“向世界宣言，是因为我们真切相信：中国文化问题，有其世界的重要性。”②

唐君毅等人为什么对中国文化发展前途有那样大的信心？他们在宣言中说：若非 8 年前中国遭遇到空前的大变局，迫使我们流亡海外，在四顾苍茫、一无凭借的心境情调之下，抚今追昔，从根本上反复用心，则我们亦不会对这些问题能认得如此清楚，可以把我们的精神，从一种定型的生活中解放出来，以产生一种超越而涵盖的胸襟，去看问题的表面与里面、来路与去路。”

这种智慧生于忧患的思想，后来唐君毅进一步加以发挥。他认为人从绝望之境的痛苦反省中，才能直接涌出希望与信心，由此信心而生出愿力。这种反省过程，他称之为“灵根自植”。他在 1964 年在香港《祖国周刊》就发表题为《花果飘零与灵根自植》一文，认为中华民族惟有经过绝望痛苦的反省后，才能发现到创造性的理想与意志，寄托其希望与信心。

唐君毅等人在居危处困中，对中国文化提倡自尊自信，反对投靠外国的洋化奴化思想，这种坚韧不拔的精神虽然是可取的，但

① 《中华人文与当今世界》第 872－873。

② 唐君毅：《中华人文与当今世界》第 867 页。

对中国文化特别是儒学传统要取得人们的共识，并不是每个人都有这种“灵根自植”的反思精神。所以现在新儒学思潮要在海外继续发展，就必需解决中国传统文化与现代化关系这个难题。从五四运动以来，现代新儒学所标榜的是：既要保持中国传统文化的主导地位，又要以此为基础来融合、会通西学，从而谋求实现现代化。这是从梁、熊、贺、冯等人所定的下基调，亦是现代新儒学之所以称为“新”的实际意义所在。

唐君毅等人在宣言中，一方面承认在“中国文化历史中，缺乏西方之近代民主制度的建立，与西方近代的科学及各种实用技术，致使中国未能真正的现代化工业化。”但另方面说：“不能承认中国之文化思想，没有民主思想之种子；其政治发展之内在要求，不倾向于民主制度之建立。亦不能承认中国文化是反科学的，自来即轻视科学实用技术的。”① 那么民主思想之种子从何而来？宣言认为由于儒家肯定：“天下非一人之天下，并一贯相信在道德上，人皆可以为尧舜为圣贤，及民之所好好之，民之所恶恶之等看来，此中之天下为公，人格平等之思想，即为民主之政治思想之根源所在，至少亦为民主之政治思想之种子所在。”② 至于天下为公、人格平等之思想，何以会发展为民主建国思想，是由于“以此思想之发展，必与君主制度相矛盾。”“如君主与人民在道德人格上真正平等”，“则君主制度必然化为民主制度。故道德上之天下为公、人格平等之思想，必然当发展至民主制度之肯定。”③并由是得出结论：“民主宪政，亦即为中国文化中之道德精神自身发展之所需求”，而“从中国历史文化之重道德主体之树立，即必当发展为政治上之民主制度。”④ 这称为“返本开新”之论。

① 唐君毅：《中华人文与当今世界》第867页。
② 唐君毅：《中华人文与当今世界》第903、904页。
③ 唐君毅：《中华人文与当今世界》第903、904页。
④ 唐君毅：《中华人文与当今世界》第903、904页。

其实唐、牟等这套观点，不过是儒家从内圣开出外王的思想发挥，树立道德主体是“本”，开创民主制度是“新”。前面讲到的梁、熊、贺、冯等人，基本上也是沿着这条路向进行探索，但取得的社会效果并不大。这是由于他们所鼓吹的内圣外王之道，实质上以道德文化决定论作为理论依据，而这条路经过历史实践证明是行不通的。

不过从60年代后期到七八十年代，海外现代新儒学思潮的发展，确是有了转机。这并非由于懂得灵根自植的人多了，而是由于日本和所谓亚洲“四小龙”——新加坡、南韩、台湾、香港经济上的起飞，从而进入现代化的行列。因而产生一种观点，即认为儒家思想会促进经济现代化的发展。1984年在曼谷出版了一部《儒家思想导论》，是泰国华人郑彝元所著。企业家郑午楼在该书序言中说：现在世界上有不少学者已经注意到亚洲一些国家和地区经济现代化的新经验。这主要的是指日本、韩国、台湾、香港和新加坡。他们的经验表明：保持儒家传统作为一种安定社会的力量，这对维系整个社会的敬业乐群精神，对于创造一个稳定的投资环境以促进社会经济的发展，会有着极大的重要性。

近几年来，还出现有“儒家资本主义”的提法。如米切欧·莫里西认为：日本资本主义发展到后期，已完全背离西方的模式，是一种“国家的、家长制的、反个性的”资本主义形式。更进一步讲，正是“集体主义”才抑制了“个性主义”并为日本资本主义上述三个要素提供了社会与文化基础。他还说：“从长远的历史角度来看，儒家价值观念决定了日本资本主义制度中集体主义伦理道德体系的确立。儒教重视社会和谐与社会道德、强调社会成员之间秩序关系的形成。在《论语》中，孔子描述了一种理想的社会机构，并规定每个阶层的作用与道德规范；他还着重强调执法人员的社会行为准则，因为在他们身上体现着一种理想的道德。”“西方社会中，道德上的个人主义与经济个人主义无意识地

结合在一起，而日本传统文化的集体主义则会导致‘儒家资本主义社会’”①。

“儒家资本主义社会”这个提法，我认为是不够科学的。资本主义指的是生产方式和社会制度。儒家是中国古代一个思想流派，是小农经济和封建宗法社会的产物。儒家思想内部，不可能自发地产生资本主义。最近记者张可喜报导了一篇日本企业家谈“日企业经营方式中的儒家思想”。文中引述著名的企业经营者横山亮次的说法：终身就业制和年功序列化是“礼”的思想的体现；企业内工会是“和为贵”思想的体现。他自己同职工的关系上，贯彻了“爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之”等儒家思想。立石电机公司的创业者立石一真主张“和为贵”，建立“相爱和相互信赖”的夫妻式劳资关系。他们还认为：在现实生活中，儒家思想主要是其伦理道德观念。作为文化的一部分，仍有机地存在于日本的上层建筑和生产关系之中，并且对经济基础和生产力起到了巩固和推动作用。

按照上面的报导，儒家思想在日本企业的经营方式中所起的作用，主要是协调好内部的劳资关系。正如一位企业家说：“和为贵”旨在协调内部关系，竞争是对外部的关系，可见儒家思想并非都能适用。至于怎样产生资本主义，他明确认为：日本走上资本主义道路，从政治制度到生活方式，全面地向欧美国家学习，是“脱亚入欧”的结果②。

对新加坡的情况，该国第二副总理王鼎昌在一次会议中说：“建国以来，在经济、科技建设等方面，我们都取得可喜的成就，这是向西方学习的结果。”同时他又指出：西方文明中存在的问题，

① 王剑波、张芹编译自《澳·新社会学杂志》1988年4月第24卷第1期《社会科学报》1989年12月7日摘引。

② 《参考消息》1988年10月21日。

是“道德伦理的破坏，人际关系的实用主义化，这都是西方世界存在着可怕的现象。”副总理吴国栋在谈到如何保留传统文化时说：“新加坡人越来越西化，人民的价值观也从儒家理论的克勤克俭和为群体牺牲的精神转为自我中心的个人主义。这种价值观的改变，将会削弱我们的国际竞争能力，从而影响国家的繁荣与生存。”他又说：“我们的忧虑是，在不知不觉中，受到西方的同化。”还说“新加坡学校已有多年没有教导儒家伦理，直到最近才恢复。”① 由此可见，新加坡当局所以推行儒家思想教育，是在西方利己主义价值观严重泛滥的情况下，作为挽救资本主义道德危机的治世良方。根据他们的国情，这样做是可以理解的。这里说明，亚洲一些已走向现代化的资本主义国家和地区，是由于西化后物质文明带来了精神危机，所以才乞灵于儒家思想；如果认为儒家思想可以开发出资本主义社会，这似乎一种倒果为因的说法。因此我认为：在后工业化社会中，儒家的道德理性及其价值观念，对社会精神危机是可以起到一些补偏救弊的作用，亦可能收到一些成效。现在西方有些较为成熟的资本主义国家，亦有人对研究儒家感兴趣，其中也不无道理。

前面讲到，港台现代新儒家提出的“返本开新”问题，儒学如何开出民主与科学等，近年来在海外亦颇有争议。如1988年8月29日至9月3日在新加坡举行的“儒家发展的问题及前景”讨论会中，林毓生提出《新儒家在中国推展民主与科学的理论面临的困境》一文，对新儒家的“内在要求”说提出质疑”文中认为“中国传统文化内在并不必然有要求与发展民主的思想资源。”“宣言”中的意见“最多只能说中国传统文化中蕴涵了一些思想资源，它们与民主思想与价值并不冲突；但它们本身并不必然会从内在

① 《儒家基本价值观应升华为国家意识》，载新加坡《联合早报》1988年10月29日。

要求民主的发展。”因此说“希望儒家道德性的思想‘必当发展为政治上的民主制度’很难不是一厢情愿的愿望。”

对林毓生的批评，在1988年12月25日至27日，在香港法住文化学院召开的“唐君毅思想国际会议”上，李明辉作出反应。他写了《儒家如何开出民主与科学？——与林毓生先生商榷》一文，认为林对新儒家是“极大误解”。他引用了“宣言”中一段话：民主与科学“正是中国人之要自觉的成为道德实践之主体之本身所要求的，亦是中国民族之客观的精神生命之发展的途程中，原来所要求的。”所以说此中所包含的必然性并此逻辑的必然性，亦非因果的必然性，而是精神生命的发展中的必然性。他还解释牟宗三的观点，说这是“在辨证历程中的实践必然性。在此种必然性中，道德主体（实践理性）必须先有一层转折（自我坎陷），才能通出去以成就民主与科学。”据此认为，林毓生始终强调儒家道德哲学之基本信念与民主政治间并无必然的逻辑关联，“成了无的放矢”① 的批评，这场争论看来还在继续。

从李明辉与林毓生的争辨中，李称林是站在自由主义的立场，因林是殷海光的弟子，所以说他这篇文章可视为当年自由主义与新儒家争论之延续。其实新儒学在台湾，也是受到各种批评。龚鹏程在“唐君毅思想国际会议”上，提供了一篇《我看新儒家面对的处境与批评》论文，里面就谈到不少情况。如说：“新儒家虽对儒学、对中国文化，抱持着一种宗教式的温情与崇敬。可是他们是‘新’儒家，常采用佛教及西洋哲学之名相，解释中国哲学和人文精神。传统派和讲复兴中华文化的人，实无法相悦以解、衷心赞同。而又因为他们是新‘儒家’，主张西化或不相信儒家仍能应付现今世局的人，当然也不会欣赏其议论。至于科技政经专家，以其袖手谈心性为迂远不切事情；天主教人士，厌其不相信上帝，

① 李明辉的文章发表在香港《法言》杂志1989年第2期。

更是必然的了。”龚文还谈到：很多人认为：儒家在历史上确实曾与统治势力结合”，“因此在提倡民主政治的今天，不应该再谈儒学”，“要从儒学传统中开展出民主政治也是不可能的。反而新儒家不批判传统，并重提儒家传统，只会强化权威观念，阻碍中国之民主化。”据此龚文认为：“从新儒家存在的处境来看，新儒家之引起诸多质疑与误解，也许已是他们无从摆脱的命运。”

港台现代新儒学大师如唐君毅等人，从外面看来学术地位甚高，但他们的思想却似未得到台湾当局的首肯。如黄振华在唐君毅讨论会上，提供《试阐论唐君毅先生有关中华民族花果飘零与灵根自植之思想》一文，曾得到香港和大陆学者的“赞佩”。该文在《鹅湖》月刊发表，并向“国科会”申请研究奖助金，却“未蒙核准”。据黄振华分析，“国科会”否定此论文不外二方面：“一是否定笔者依儒家及康德哲学以阐析唐先生思想，二是根本否定唐先生有关中华民族花果飘零与灵根自植之思想。”依他观察，认为“国科会”否定此文，“出于后一种动机远较为大。”① 从这个事例，可见唐君毅思想并未得到“国科会”这一官方机构的首肯。劳思光曾说：“当代反儒学思潮，有一共同特色即是：不着眼于儒学理论本身，而着眼于儒学对社会文化之功能及影响。”② 而对于这个方面，确是可以有截然不同的反应。如近年来新加坡振兴儒学，是受到不少人的称赞。如泰国的郑彝元，认为这个国家随着高速的现代化进程，正面临着西方生活哲学的渗透的种种危险。所以李光耀作出推行儒家思想决策，正如《星洲日报》社论说的：“我们相信儒家思想将帮助新加坡保留文化的根，并给社会带来一种安定力量。”郑彝元认为这是切中肯綮之论③。但另也有人提出的：

① 《论行政院国科会否定唐君毅先生有关中华民族花果飘零与灵根自植思想所引发的哲学问题》，《鹅湖》1989 年 11 期。

② 劳思光：《试论当代反儒学思潮》，新加坡儒学会议论文。

③ 《儒家思想导论》1984 年曼谷出版。

“现在不知何故，当李光耀重回独裁统治方式时，一般人认为，他已溜回到儒家统治的型态。就整个东亚地区而言，任何独裁行为的象征，一般均被解释为，那是儒家所遗留的痕迹。”① 现代新儒学本是标榜能开出民主与科学，而现在却被有些人“认为与独裁政府有关”。上面讲到龚鹏程的文章，说到台湾情况：几十年来，政府重用的是政经科技人才。对人文精神、道德理性，新儒家虽然呼吁得声嘶力竭，谁来理睬？但一般人都将它视为保守势力，甚至认为它是在维护国民党意识形态，或有意与政府挂钩，想借保守的政治势力来发展儒学。对这一批评，“新儒学家们听来理当感到相当错愕与辛酸”了。

综合以上情况，我认为现代新儒学思潮发展到今天，已经跨越了封建时代，并进入了国际领域，成为一种带国际性的思潮，这在儒学发展史上是一次飞跃。现代新儒学面对传统、西学和现实。它既想保留中国传统，又不得不学西方的科学和民主，以及其他先进的东西。它是想向前走，跨入现代化的行列，这就有其开放进步的一面，不能只看成是文化保守主义。现代新儒家是力图在更高的层次上，使儒学的包容性成为会通群流的浩瀚海洋，这种努力是可取的。他们是吸收西方哲学方法和理论，引入自己体系，既是哲学史的一部分，同时也是他们自己的思想。现代新儒学丰富了现代哲学史，并企图系统回答中国传统文化向何处去的问题。虽然其思虑所得之恰当与否，还可详加讨论。但总可以给人以启迪与借鉴，在人类整个学术思潮发展史中，应该占有一席之地。

至于现代新儒学思潮所产生的社会功能和影响，这个问题比较复杂，由于各地方的国情不同，不同阶层和不同社会集团的人，从自身的利益出发，对各种思想文化产生的社会功能，往往会有不同的评判价值标准；甚至从不同的角度和方位看问题，也会得

① 斐鲁恂（Lucian Pye）：《儒家思想发生了怪事？》

出不同看法。如应用儒学取得一些成效的国家，对新加坡可以说会给社会带来一种安定力量；但也可以说会给李光耀的政治权威作护法。对日本的企业管理，既可以说能调动员工积极性，促进劳资双方的和谐关系；但也可以说这是一种封建家长式的管理体系。对中国近年有人提出儒学第三期发展的前景问题，有人认为这必然是对历史的一个反动。我觉得在中国讲儒学复兴，那是难以做到的；但亦不等于儒家思想一无是处，如讲究正己正人，以身作则，见利思义，先忧后乐等思想行为和立身处世之道，应该是可取的。又如尊老爱幼，和睦家庭邻里，守望相助，疾病相扶之类的传统美德，也应该可以继承；当然对儒家亲亲思想的消极面，也需要批判。总之，对儒家思想与现代化关系和对现代新儒学思潮的历史评价，应该容许百家争鸣，可以让海内外学者根据各自不同国家和地区的情况，结合社会实践的效果加以批判。我们的态度是既不人云亦云，也不固执己见，应该跟随时代前进的步伐，结合自身的国情，对现代新儒学思潮发展的各个时期，作出应有的历史评价。

道家思想在传统文化中的历史地位

中国是个文明古国，传统文化源远流长。其中道家（道教）文化占有什么样的历史地位，是一个值得研究的课题。本文谈点粗浅的意见，以供讨论。

一

中国传统文化（主要指精神文化）有个特点，就是往往与政治哲学和道德伦理思想紧密相连。我国是个东方大国，在很早以前，我们中华民族的祖先，就劳动、生息，繁殖在这块广大的土地之上，并创造出光辉灿烂的古代文化。

我国远古的文化，虽然也是经历过多源发生和多维发展，但随着各部族之间的逐渐融合，原来各区域性的文化在形成各思想流派时，既保持了自己的特色，又在彼此的渗透中出现相互包容的现象。如春秋战国时期，既已形成诸子并起、百家争鸣的局面。但汉代的司马谈在评论各家思想时，却引用了《易大传》的话："天下一致而百虑，同归而殊涂。"并说："夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也"①。即是从"务为治"的角度，将先秦六大家思想，作出了"殊途同归"的概括。

① 《论六家要旨》

司马谈这里说的道德就是道家，虽然他也讲到汉初黄老学说的一些内容，但先秦道家的基本精神还是阐发得比较清楚的：

> 道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其实以虚无为本，以因循为用，无成势，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物王。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合，故曰圣人不朽，时变是守。虚者，道之常也；因者，君之纲也，群臣并至，使各自明也。……贤不肖自分，白黑乃形，在所欲用耳，何事不成？乃合大道，混混冥冥，光耀天下，复反无名。

司马谈这段议论，亦是从“务为治”的角度讲的，却也符合道家老子讲治国的旨意。老子主张“以正治国，以奇用兵，以无事取天下”。又说“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”①，这就是所谓“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”②的治国之术。

春秋战国是个动乱时期，从社会变革的角度来看似乎是难以避免的，但战争总会影响生产、生活、甚至人们生命的安全，因而老子表示反对。他认为“以道佐人主者，不以兵强天下”。还说“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”③。“兵者不祥之器，非君子之器”。“夫乐杀人者，则不可得志于天下矣”④。这种论调和后来儒家孟子说，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”，“故善战者服上刑”⑤，其反战态度可谓如出一辙。还有墨子讲的“非攻”，都属同一类型的思想。

① 《老子》五十七章
② 《老子》三十七章
③ 《老子》三十章
④ 《老子》三十一章
⑤ 《孟子·离娄上》

但是老子在如何安定社会的问题上，却并非同意儒、墨两家的主张。如儒家讲礼治，他却说："夫礼也，忠信之薄，而乱之首"①。墨家讲"尚贤"，他又说："不尚贤，使民不争"②。争与乱固然会影响社会的安定，但他却把根源归咎于人类文明的进步和物质欲望的提高。如说："民多利器，国家兹昏。人多技巧，奇物滋起。"③并进一步提出"罪莫大于多欲，祸莫大于不知足"④，从而发出"多藏必厚亡"的警告。如果作为抨击统治者的贪欲来说，这样警告是对的，他指斥那些"服文采，带利剑，厌（饱）饮食，财货有余"的人，"是谓盗竽。非道也哉。"⑤即认为这些强盗头子，当然算不上是有道之士。这是对于那些贪欲的统治者表现出异常激愤。

但是老子反对统治者的贪欲，却走向另一极端。他以"不见可欲，使民心不乱"为理由，认为"圣人之治"，要"常使民无知无欲"⑥。这就把社会的纷争变乱，从谴责那些荒淫逸乐的统治层，转而否定普通人民在日常生活中应有的物质欲望，甚至归咎于人类智识文明的进化。他公然提出"民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。"并从而主张"古之善为道者，非以明民，将以愚之"⑦。这就有点类似愚民政策，从而使老子批判社会现实的积极意义走向反面。

沿着这条思路，老子向往一个称之为"小国寡民"的理想社会，且看他具体描述：

小国寡民，使民有什佰之器而不用，使民重死而不

① 《老子》三十八章
② 《老子》三章
③ 《老子》五十七章
④ 《老子》四十六章
⑤ 《老子》五十三章
⑥ 《老子》三章
⑦ 《老子》六十五章

远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（《老子》八十章）

老子这种桃花源式的理想社会，可能是对统治者横征暴敛表示不满的一种反映。所谓觅得桃源好避秦，后世不满现实的人也许从中找到一种精神寄托，如陶渊明等就向往为隐居避世的理想国，但从历史发展的角度看，这无非是落后闭塞的农村公社的缩影，是属于复古倒退的思想。

庄子基本上是沿着老子的思路，对现实统治者进行猛烈的抨击。老子是反对仁义的，他说“大道废，有仁义”①。并主张“绝仁弃义”②。庄子则进一步指出：“仁义”是可以被统治者野心家所利用的。比如说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然耶？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门，而仁义存焉。则是非窃仁义圣知耶？”③他指出在现实社会中，“窃钩”的人不过是个小偷，却被判成死罪；而抢夺了整个国家的大盗，反而登上诸侯高位。那些统治者就是拿仁义作标榜，这岂非仁义圣知都被偷盗了吗？庄子这里揭露出仁义的虚伪性是相当深刻的，但他对人类运用智慧所缔造的文明也连带否定，和老子一样也是犯了因噎废食的错误。

庄子既不满于现实社会，那么对人类文明发展的前景，他也是主张复古倒退，并且比老子走得更远，下面是他理想社会的描述：

夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君

① 《老子》十八章
② 《老子》十九章
③ 《庄子·胠箧》

子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓朴素。朴素而民性得矣。（《庄子·马蹄》）

老子的理想社会只是“小国寡民”，而庄子向往的“至德之世”，却是个人兽不分并表现为无知、无欲的混沌世界。这就是先秦道家老、庄政治哲学的思想归结。

二

先秦道家一般是以老、庄为代表，如上所述，他们是当时现实政治的反对派。但采取的态度，不是积极斗争而是消极避世，以下两段记载，可见其立身处世之道：

> 老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，疆为我著书”。于是老子乃著书上、下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。（《史记·老庄申韩列传》）
>
> 楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰：“千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牲牛乎？养食之数岁，衣以文秀，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉”。（《史记·老庄申韩列传》）

这里对老、庄形象的描述角度稍有不同。对老子着重说明他是个“隐君子”，而出关后又是个“莫知所终”的神秘人物。对庄子则通过拒绝接受楚威王聘他为卿相的事例，表明他不为富贵所动而不与当政者合作的态度。

在春秋战国的动乱时期，作为隐者一类人物，在古籍中就时有记载。《论语》一书中见到的名字，就有长沮、桀溺、石门晨门、荷蒉者、荷蓧丈人、楚狂接舆等，孔子亦曾称之为“隐者也”。他

们大概不满意像孔子那样，到处栖栖遑遑去找寻用世的顾主，所以桀溺就对子路说："滔滔者天下皆是也，而谁与易之？而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？"他指出像滔滔洪水那样的纷乱社会，有谁能够改变呢？与其到处奔走想躲开坏人，何不干脆做个避世之士呢？当子路转告这番话时，孔子听后却怅然如有所失。

至于荷蓧丈人并不是个名字，只是子路遇见的一位用木杖挑着锄草工具的老人，他认为孔子是不事生产的游说之士，所以说"四体不勤，五谷不分"的人怎样能算作老师呢？但子路却认为"不仕无义"，不出来做官是不义的行为。而这些隐者则是"欲洁其身而乱大伦"，只想图自身的高洁，而实际上是在破坏君臣之间伦常关系。还有个楚国的狂人叫接舆的，在孔子的车旁唱歌，最后一句说"今之从政者殆而"。这些隐者或被称为狂人的观点，都是反对出仕从政而主张避世的，所以都在讽刺孔子，与儒家主张用世的态度是两种不同人生观的体现①。

道家的老、庄及其隐居避世的同道们，在中国传统文化中，是否会构成一条作为现实政治反对派的异端思想路线？这是一个值得研究的问题。从历史现象来看，似乎是有一条若断若续的轨迹，却也总是时隐时现。

作为现实政治反对派的异端思想，大抵多出现在社会矛盾比较尖锐的时期，并表现为敢于对儒家思想进行挑战。如魏晋时期玄学盛行，《老》、《庄》成为主要经典。但亦非凡遵奉老、庄的都走向异端，如开创"正始玄风"的何晏、王弼就不是这样。当时真正作为现实政治反对派的异端人物，应以嵇康、鲍敬言为代表。

嵇康（233—262）生活在魏、晋之际，是司马氏政权的反对派。史称他"学不师受，博览无不该通，长好老庄"②。他也自称

① 上两段的引文见《论语·微子》。

② 《晋书·本传》

是“讬好老庄，贱物贵身，志在守朴，养素全真”①。可见老庄是他思想渊源所在。他虽然表示“愿守陋巷，教养子孙”，“浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣！”② 即并不要求仕进。但由于他对儒家名教的猛烈抨击，“以六经为芜秽，以仁义为臭腐”③。还声称要“轻贱唐虞而笑大禹”④，“非汤武而薄周孔”⑤。他这种露骨的表示异端的态度，当然为封建专制统治者所不容。于是钟会向司马氏告发他“言论放荡，非毁典谟，帝王者所不宜容”⑥；“轻时傲世，不为物用，物盖于今，有败于俗，……今不诛康，无以清洁王道”⑦。而嵇康的异端性格，终于成为司马氏用以清洁王道的牺牲品。

鲍敬言（约278—341），两晋之际人，生平事迹已无可考。他的言论被收入葛洪写的《抱朴子·诘鲍篇》中。葛洪不同意他的观点，他是沿着老、庄的思路，坚持无君论，并对现实的封建统治者进行激烈的批判，对儒家的君权神授说也进行了揭露：

> 鲍生敬言，好老庄之书，治剧辩之言，以为古者无君，胜于今世。故其著论云：儒者曰：“天生丞民而树之君。”岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉！夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由乎争强弱而校愚智，彼苍天果无事也。

葛洪这里说的比较清楚，鲍敬言的思想渊源于老庄，他用道家天道自然的观点，批判儒家的君权神授学说。他认为君主的产

① 《幽愤诗》
② 《与山巨源绝交书》
③ 《难自然好学论》
④ 《卡疑》
⑤ 《与山巨源绝交书》
⑥ 《晋书·本传》
⑦ 《世说新语》注引《文士传》

生，是强凌弱、智欺愚的结果，完全是社会上人为造成的，与苍天毫无关系。

据此，鲍敬言对现实的君主制度加以猛烈的抨击。他以桀、纣为例，干的是“剖人心，破人胫”的勾当，如果他们是个“匹夫”平民，即使生性凶残，也无法施行。而“使彼肆酷恣欲，屠割天下”，就因为是个君主，才得任意放纵自己的行为。他还进而指出“无道之君，无世不有，肆其虐乱，天下无邦，忠良见害于内，黎民暴骨于外”，这完全是君主带来的祸害。

但是，鲍敬言并不懂得，君主制度的出现在社会发展史上一般是难以避免的，他却发挥老庄的观点，想将历史倒流，形成他的理想国：

> 襄古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，汎然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。……势利不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。……含哺而熙，鼓腹而游。……安得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑穽？

这是老子小国寡民社会的具体发挥，也是继承老庄作为现实政治反对派的思想体现。

鲍敬言之后，向往道家的无君世界的，宋元之际还有邓牧(1247—1306)。他的事迹在《洞霄图志》中有篇《邓文行先生传》，说他少年时“读庄列”，“及壮，视名利薄之；遍游方外，历览名山。”他自称“三教外人”，思想上是追慕老、庄的避世之士。所著书名《伯牙琴》，意谓难以找到当世的知音者。

邓牧也是强烈抨击君主制度，他认为这是“以四海之广，足一夫之用”。而为君者却“夺人之所好，聚人之所争”①。所任用的官吏掠夺人民，就像“率虎狼牧羊豕”，“使天下敢怨而不敢言，敢

① 《君道篇》

怒而不敢诛”①。在这种情况下，他认为人民起来斗争是必然的，“人之乱也，由夺其食；人之危也，由竭其力”②，这种思想无疑是现实政治的反对派了。

不过邓牧虽然反对现实君主，但对尧舜还是有所肯定。他所谓“至德之世”，“饭粝粱，啜藜藿”；“土阶三尺，茅茨不翦”③，指的就是传统中的尧舜时代。可是在邓牧的思想中，这并非最理想的。他说：“得才且贤者用之，若犹未也；废有司，去县令，听天下自为治乱安危，不犹愈乎！”④他更向往的是无君无臣的世界。甚至他还幻想“六骸耳目，非吾有也”，至于高名厚利，就更加不存在了，这样所想到的就是“欲骑长鲸，跨黄鹤，与赤松、青琴辈相与恣睢遥荡于无何有之乡也”⑤。这种幻想与庄生逍遥游和列子御风行就无大区别了。

立足于隐居避世，成为现实政治的反对派，这反映道家文化的一个侧面，在传统文化中，处在“异端”地位。

三

但是如果道家文化在中国历史上只是扮演“异端”的角色，那么司马谈何以列入“务为治者”中的一派？其实老子并非完全不讲治道，他只是说“为无为，则无不治”（三章）。这就是一般说的，道家是讲无为而治。

从老子所讲的无为而治为看，固然可以导引出无君论，成为现实政治的反对派，并成为隐居避世之士的理论依据。但是无为

① 《吏道篇》
② 《史道篇》
③ 《君道篇》
④ 《吏道篇》
⑤ 《代问道书》

而治，亦不是不能为现实政治服务的，同样也可以为统治者出谋献策。所谓“清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也”①。

关于老子的治国方术，与先秦各家也有相通之处。如孔子对无为而治也是肯定的。他曾称赞说：“无为而治者，其舜也欤！夫何为哉，恭已正南面而已矣。”② 对道家的避世思想，孔子亦非全都否定，他主张“天下有道则见，无道则隐”③ 又说：“隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也”④。孔子是以邦有道无道，作为应否出仕的标准，并仰慕隐居以求志，行义以达道的人，出处之间虽与道家有别，但也并非毫无共同之点。

孔子之后，荀况和他的学生韩非，虽分属儒、法两家，但都受到道家无为治道的影响。如荀况论君道就说：“故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而动，块然独坐而天下从之如一体，如四肢之从心，夫是之谓大形。”⑤ 韩非也说：“人主之道，静退以为宝，不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎”，“臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也”⑥。作为韩非思想先驱之一的前期法家申不害，更是明确主张“善为主者”要“藏于无事”，“视（示）天下无为，是以近者亲之，远者怀之”⑦。荀、韩等人都主张君道无为而臣道有为，所以韩非举例说：“此尧之所以南面而守名，舜之所以北面而效功也”⑧。

关于均平思想，老子曾提出说：“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能以有余奉天下？唯有道

① 《汉书·艺文志》
② 《论语·卫灵公》
③ 《泰伯》
④ 《季氏》
⑤ 《荀子·君道》
⑥ 《韩非子·主道》
⑦ 《申子·大体篇》
⑧ 《功名》

者”（七十七章）。孔子则说：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾”①。这里孔、老都是主张均平。墨子也托言天之意，是“欲人之有力相营，有道相教，有财相分也”②。他还说鬼神对人的要求，也是“高爵禄则以让贤也，多财则以分贫也”。如果不是这样做就是“不祥”③。这里所表达的同样是均平思想。

还有提倡节俭的问题，这一点当然墨家最为突出。司马谈说“墨者俭而难遵”，“然其强本节用不可废也”④。孔子也提出要“节用而爱人”⑤。对林放问礼，则说：“礼，与其奢也，宁俭”⑥。他还说：“麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。”⑦ 可见孔子是主张节俭，而反对奢侈浪费的，虽然他没有像墨子那样，留下“节用”、“节葬”等专章议论。至于老子，用辞虽很简练，但他却明确将“俭”作为“我有三宝”中的一宝（六十七章）；把“去奢”作为圣人的一项重要措施（二十九章）。可见提倡俭节俭，墨、儒、道虽然程度上不尽相同，但总的精神是接近的。

综上所述，先秦老子的思想既有“务为治”的一面，且与各家思想也不无相通之处，这就形成道家思想发展的又一条途径，黄老学派就是这一方面的代表。黄老之学虽是盛行于汉初，但在战国后期如齐国稷下学宫中已出现这种思想，近年在马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇，是反映这个学派理论的代表作。

《黄老帛书》的特点，是发挥以“道”为主而兼采儒、法、墨各家的政治思想。如说：

① 《季氏》
② 《墨子·天志中》。
③ 《鲁问》
④ 《论六家要旨》
⑤ 《学而》
⑥ 《八佾》
⑦ 《子罕》

道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也。

法度者，政之至也。而以法度治者，不可乱也。……精公无私而赏罚信，所以治也。……是非有分，以法断之，虚静谨听，以法为符。

见知之道，唯虚无有。……故执道之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。……公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。无私者智，至智者为天下稽。……故唯执道者能上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始，而弗为主，……然后可以为天下正。（《经法》）

这里既肯定“法”是起到衡量得失、明辨曲直是非的重要作用，行赏罚要以法度为准绳。但与“道”相比，法由道所生，故执道者建立法制时应做到无为、无私，遵循着“至正者静”的原则，才是圣智者之所为，这是道法结合的政治理论，在“道”的最高原则指导下，充分发挥法治的作用。

在治国治民的一些政策措施上，《帛书》亦注意吸收儒、法、墨等各家思想：

顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。……天德皇皇，非刑不行；穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。……夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。（《十大经》）

人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树，节民力以使财生，赋敛有度则民富。（《经法》）

节赋俭，毋夺民时，治之安。……号令合于民心，则民听令。兼爱无私，则民亲上。（《经法》）

这里对德刑关系，提出刑德相养、先德后刑的两手政策，正是儒

法两家思想结合的产物。至于省民力，节赋敛，毋夺民时，兼爱无私等一些措施，则为儒墨两家所主张。其中也讲到顺逆天道阴阳等问题。司马谈在《论六家要旨》中，说道家“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”。他所指的应是黄老道家，这是带有调和综合各家之长的意味，而原来老子抨击儒、墨、法各家的思想言论，到此却显得淡化了。

不过黄老之道尽管吸取了儒法墨等名家之长，但思想基调还是属于道家。如同是主张统一天下，韩非是讲“当今争于力气”，而《帛书》却依然用“知雄守雌”、“柔弱胜刚强”作为战略上的指导思想。

秦始皇的统一中断了战国末年黄老道家思想的发展，但秦王朝的速亡，使汉初统治者不能不接受这方面的教训。如陆贾警告刘邦不能以马上治天下，要“文武并用”才能长治久安。其实在《帛书》中已有“文武并行，则天下从矣”① 的提法。陆贾还说：“道莫大于无为”。他以“虞舜治天下”为例，“寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治”，“故无为者，乃有为者也”②。这里陆贾的治国药方，仍然是道家黄老之术。

汉初将道家无为政治付诸实践的应推曹参。汉惠帝时，“参为齐丞相”，他遵从盖公的建议，“用黄老术”，“相齐九年，齐国安集”。司马迁称赞他“清静极言合道”。认为“百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣”③。参后为汉相，史称惠帝、高后之时“君臣俱欲休息乎无为”，“政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希，民务稼穑，衣食滋殖。”④ 这就说明黄老之道在政治实践上取得很好的社会效果。

① 《经法》
② 《新语·无为》
③ 《史记·曹相国世家》
④ 《史记·吕后本纪》

汉初以后，历史上公开提黄老之治的不多见了。但道家的无为而治实质上是与民休息，特别是在动乱之后的新建王朝，不能不以此作为恢复生产甚至长治久安的重要国策。这对黄老之学可以说是师其意不师其辞。从而道家的统治方术，在我国传统文化中，形成为一条博取众长而自成体系的思想路线。

综合上面的论述，中国原始道家思想的发展路向，似乎出现了二律背反的现象。即一方面历代不满现实的隐者和避世之士，多从这里找寻理论依据，成为当时现实政治的反对派。他们所从事的文化创造和思想批判，往往与封建正宗相对立而处在异端地位，从而形成我国历史上别树一帜的道家文化传统。但是另一方面道家在诸子中也是属于“务为治”的一派。它可以为统治者出谋献策，并博取众家之长，通过与儒、墨、法等多元互补，从而成为正宗传统文化的理论框架和思维方式的建构者。这就当然是属于正统而非异端，亦有称道家思想在中国传统文化中是居于主干地位。

上述道家思想发展的两条路向，是否属于康德说的二律背反，即不能解决的矛盾？从表面看来确是南辕北辙，难以调和；但看深一层，出现这种两重性的思想矛盾也是不奇怪的。道家的立论是“道法自然”，老子以自然无为之道来贯通天、地、人，将宇宙人生视为一整体。从天道自然引申到政治上的无为而治，而无为又是无不为。这种丰富的辩证思维避免了思想僵化，处理问题可以灵活多变，就像司马谈所评论那样，可以“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”①。由于对暴君的痛恨，可以发展为无君论思想，并成为隐居避世之士的精神支柱，表现为传统文化中的思想异端。但无为而治也可以发展为虚君制，君道无为而臣道有为，形成比较宽松的政治环境，与

① 《论六家要旨》

民休息和采取不干涉政策，这与无君论思想也不无相通之处。所以“务为治”与“无为而治”和对现实政治的批判，这种矛盾的两重性成为道家思想在传统文化中的独特地位。我们这样分析问题，就是尊重历史的辩证法。

老子政治哲学的矛盾两重性与道家思想的历史作用

老子道家思想的两重性作用

关于老子道家思想的政治实质和历史作用，目前国内学术界存在着比较大的分歧。过去一般多认为《老子》一书主要是代表没落贵族的思想。但近年来，也有主张老子思想是作为人民群众主体的广大农民阶级思想的流露，还有把它说成是逃亡奴隶的旗帜。更有甚者，认为《老子》是无产阶级前身的革命文献，将之抬到吓人的高度。

为什么会出现上面说的那些分歧，很重要一点是由于各人取材的角度不同，往往攻其一点，不及其余，终于见仁见智，难以取得一致意见。

我认为问题的关键，是由于没有注意到老子的政治哲学是带有矛盾的两重性。这里先不忙判定老子的阶级属性和政治立场，大概有一点可以肯定，《老子》书中所反映出的思想，对当时社会现状和统治者是不满的，认为不符合天道自然之理。如说："天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。孰能以有余奉天下？唯有道者。"①当时的社会情况，确是"损不足以奉

① 《老子》七十七章

有余”，老子能敏锐地看到这一点，并主张唯有得“道”之人，才能以有余奉天下，这种思想是可取的。

据此老子还从有道无道作对比，说“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。”（四十六章）这里用安定生产和战乱频繁作对比，作为有道与无道的分界线。战国时期从社会发展的角度来看，封建兼并战争也许是难以避免的；但战争毕竟有损害人民生命财产的一面，破坏了和平安定的生产环境，从这个意义上来说是“无道”的表现。老子对当时农业生产受到破坏，而统治者却忙于搜刮财富也表示强烈不满。并把贪得无厌的统治者，斥之为“盗竽”——强盗头子，态度是非常激愤的。

老子基于对现实的不满，因而对儒、墨、法各家都提出了批评。如说：“大道废，有仁义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”（十八章）“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”（三十八章）他的主张是：“绝圣弃智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。”（十九章）老子这些批评主要是针对儒家，他认为仁义礼智，并不能解决社会问题，只有抛弃这些东西，才对民众有利。老子还说：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”（三章）这里第一句是针对墨家的。他是从消极方面，想通过消除人民的欲望，来安定民心。对法家严刑峻法的统治，老子也表示反对。如说：“法令滋章，盗贼多有。”（五十七章）“民不畏死，奈何以死惧之。”（七十四章）他还同情人民，说“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”（七十五章）对兼并战争，老子也是大加抨击。如说：“以道佐人主者，不以兵强天下。”“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”（三十章）据此他认为“佳兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”“兵者不祥之器，非君子之器。”（三十一章）

从上面老子对儒、墨、法各家思想的批评，固然有其正确和

中肯的一面。但也暴露出一个问题，老子是反对人类智慧文明的进步和物质欲望的提高的。如说："民多利器，国家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。"（五十七章）又说："五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。"（十二章）老子提出"罪莫大于多欲，祸莫大于不知足"（四十六章），并发出"多藏必厚亡"的警告。这是可以理解的，特别是统治阶层无限制的纵欲，那是应该反对。但是不能走向另一极端。老子从主张"见素抱朴，少私寡欲"（十九章），进而要"常使民无知无欲"（三章）。这就使老子批判社会现实的积极意义走向反面。他把社会的纷争变乱从谴责那些荒淫逸乐的统治层，却转而归咎于人类智识文明的进化。他公然提出"民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。"并从而主张"古之善为道者，非以明民，将以愚之。"（六十五章）这就明显提倡愚民政策了。

据此，老子设计出一个"小国寡民"的理想社会："使民有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。"（八十章）其实这种理想的伊甸乐园，无非是落后闭塞的原始农村公社的缩影。老子大概可以算得上是一个社会病理学家，确是看到一些社会病态；但他却不是个好医生，所开的药方不是将社会推向前进，相反却引向倒退。由于老子思想上这些矛盾，因之出现了二重性的社会效果。老子提出天道自然，主张无为而治，这是有与民休息的一面，但又要把人民变成愚昧无知。这种思想矛盾，对后世是带来了深远影响。

秦统一前道家思想的变化和发展

战国中后期，老子思想起了分化。庄子对现实不满和进行抨击，态度比老子更加激烈；但他的所谓理想，如付诸社会实践，则更加消极和倒退。

庄子是沿着老子的思路，对现实统治者进行猛烈的抨击，进一步把大盗与“圣人之道”联系起来，说“跖不得圣人之道不行。”“圣人生而大盗起。掊击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣。”“圣人不死，大盗不止；虽重圣人而治天下，则是重利盗跖也。”① 他认为儒家圣人所讲的“仁义”，是可以被统治者野心家所利用的。所以说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。何以知其然耶？彼窃钩者诛，窃国者为诸侯；诸侯之门，而仁义存焉。则是非窃仁义圣知耶？”② 庄子这段话揭露是相当深刻的。“窃钩”不过是个小偷，却受到严刑诛罚；而强抢了整个国家的大盗，反而登上诸侯的高位。那些诸侯就是拿仁义作标榜，这样一来岂非仁义圣知都被偷盗了吗？庄子和老子一样，为要反对圣知仁义，连人类运用智慧技巧所缔造的文明进化，也都给以否定。

那么人类社会的出路何在呢？庄比老却倒退得更远。他说：“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉？同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴。素朴而民性得矣。”③ 老子的理想只是“小国寡民”，庄子却要倒退到人兽不分的混沌世界，从历史发展的角度来看是反动的。

老庄的政治哲学，可以说基本上是一脉相承，批判现实之后

① 《胠箧》
② 《胠箧》
③ 《马蹄》

从消极方面找寻出路，其思想都带有矛盾的二重性。

与庄子一派不同，对老子思想如何适应社会现实的需要来进行改造的，则有道家的黄老学派和法家的韩非。

黄老之学虽是盛行于汉初，但在战国后期如齐国稷下学宫中已出现这种思想。黄老道家的思想特点，司马谈在《论六家要旨》中，说它是“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要。”这带有调和综合各家之长的意味，显然与老子抨击儒、墨、法各家的思想有别。

战国末年黄老之学的代表作，应推马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇，该书发挥以“道”为主兼采儒、法、墨各家的政治思想。如说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也。”“故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”“至正者静，至静者圣。无私者智，至知者为天下稽。”① 这里既肯定“法”是起到衡量得失、辨明曲直的重要作用。但与“道”相比，法由道所生，故执道者建立法制应做到无为、无私，遵循着“至正者静”的原则，才是圣智之人。这是道法结合的政治理论，在“道”的最高原则指导下，充分发挥法治的作用。对刑德关系，则主张“刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章（彰）。”② 这里所谓“先德后刑”、“刑德相养”的两手政策，正是儒法两家思想结合的产物。

老子、庄子都主张天道自然，应用到政治上强调无为而治，而《帛书》却描述出专制统一的帝王形像。如说：“为人主，南面而立。臣肃敬，不敢蔽其主。下比顺，不敢蔽其上。万民和辑而乐为其主上用，地广人众兵强，天下无适（敌）。”③ 这里说的就颇有

① 《经法·道法》
② 《十六经·姓争》
③ 《经法·六分》

点像“尊主卑臣”的法家腔调了。

不过黄老之道尽管吸取了儒法墨等各家之长，但思想基调还是属于道家。如同是主张以武力统一天下，韩非是讲“当今争天气力”，而《帛书》却依然固守“知雄守雌”、“柔弱胜刚强”的道家立场，在《十六经·雌雄节》中就全面体现了战略上的指导思想。

战国末年，黄老道家集采了众家之长；而儒法两家的荀、韩，对道家的精神也有所吸收。如荀子论君道说：“故天子不视而见，不听而聪，不虑而知，不动而功，块然独坐而天下从之如一体，如四肢之从心，夫是之谓大形。”① 韩非也说：“人主之道，静退以为宝，不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎。”“明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于治；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能。”“臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。”② 这里荀、韩的观点基本上一致，认为作君主的要做到“静退”，甚至“块然独坐”，但只能守道任人，就可以做到主逸臣劳，取得成功。这种为君之道，显然是受到道家无为而无不为的人君南面术的影响。

先秦法家多是一些政治实干人物，在理论上很少建树。韩非是站在法家立场，对道家的“道”加以利用和改造。如说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”“道者，万物之所以成也。”“凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。”③ 这样“道”就成为万事万物所以然的总根据和总规律。韩非发挥老子“道法自然”的思想，为法治找寻必然性的理论根据。所以他又说：“以一人力，则后稷不

① 《君道》
② 《主道》
③ 《解老》

足；随自然，则藏获有余，故曰：‘恃万物之自然而不敢为也’。”①

以上表明百家争鸣到战国末年，彼此之间虽有矛盾，但为适应时势的发展，各家思想也有互相渗透的一面。道家思想则出现分化和重新组合，黄老之道能“与时迁移，应时变化”，故“立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”② 即能适应现实的需要为统治者服务。这对于老、庄思想，是作了相当大的修正和改造。

黄老“无为而治”与汉家的基本国策

秦始皇的统一中断了战国末年黄老道家思想的发展。秦自商鞅变法以后，虽用人方面有所反复，但用法家思想作指导基本未变。秦始皇对韩非极为钦佩，可是治国之道只是突出尊主卑臣和严刑峻法的一面，而对韩非“刑、德”并用的“二柄”思想并未重视。终于爆发陈胜、吴广大起义，推翻了暴虐的秦王朝。

秦王朝的速亡，使汉初统治者不能不接受和总结这方面的教训。汉高祖刘邦，自称以马上得天下，陆贾即提出警告：“居马上得之，宁可以马上治之乎？”他主张“文武并用，长久之术也。”③ 在《黄老帛书》中，已有“审于行文武之道，则天下宾矣。”④“文武兼行，则天下从矣”等一类提法，其实就是推行德刑并用的两手政策。陆贾发挥了这种思想，并认为是长治久安之术。陆贾又说：“道莫大于无为。”他以“虞舜治天下”为例，“寂若无治国之

① 《喻老》
② 《论六家要旨》
③ 《史记》本传
④ 《经法·君正》

意，漠若无忧民之心，然天下治，”“故无为者，乃有为者也。”① 可见陆贾在总结秦亡教训中，所开出的治国药方，仍然是道家黄老之术。

汉初贾谊也在总结秦所以速亡的原因，是由于“仁义不施而攻守之势异也。”②不过贾谊虽重视仁义，但与道相比还不是本根。他说：“道者，德之本也；仁者，德之出也；义者，德之理也。“物所道始谓之道，所得以生谓之德。德之有也，以道为本，故曰道者德之本也。”③ 至于“道”的内涵，他说：“道者，所从接物也，其本者谓之虚。”以“虚”接物，就像“镜仪而居，无执不藏，美恶毕至，各得其当；衡虚无私，平静而处，轻重毕悬，各得其所。”贾谊将“道”比作镜鉴、衡秤。所以有道的“明主”就应该要“南面而正，清虚而静，令名自宣，命物自定，如鉴之应，如衡之称。”④ 这与班固对道家的评论：“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之述也。”⑤ 两者之间的精神基本上是一致的。

陆贾、贾谊虽是汉初有名的政治家，但并未掌握到政治实权。当时将道家无为政治付诸实践的应推曹参。汉惠帝时，“参为齐丞相”，他遵照盖公的建议，“用黄老术”，“相齐九年，齐国安集。”司马迁称赞他“清静极言合道。”认为“百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣。”⑥ 司马迁的评价比较符合实际。司马迁又说到惠帝、高后之时，“君臣俱欲休息乎无为”，所以“政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希，民务稼墙，衣食滋殖。”⑦ 这说明黄老之学在政治实践中取得了很好的社会效果。

① 《新语·无为》
② 《过秦论》
③ 《新书·道术》
④ 《道术》
⑤ 《汉书·艺文志》
⑥ 《史记·曹相国世家》
⑦ 《史记·吕后本纪》

汉初经过近70年的休养生息，但随之土地兼并日益加剧，社会矛盾和阶级斗争也渐趋激化。在这种情况下，以无为而治作标榜的黄老之学已难以适应形势的需要，而以仁义作标榜的儒学却活跃起来。

汉武帝在我国历史上是一个有作为的皇帝，他好大喜功，固然不会赞成无为而治；但也并不是完全服膺儒家。所以汲黯批评他“内多欲而外施仁义，奈何欲效唐虞之治?”“仁义”只是作为门面的装饰品。到汉宣帝才坦率承认，“以霸王道杂之”是汉王朝进行统治的基本国策。这里所谓“霸王道杂”，其实也就是“刑德相养”、“文武兼行”的两手政策。董仲舒虽号称尊儒，但后世论者也有称之为“儒表法里”或“阳儒阴法”的，可见在西汉前中期，以荀、韩为代表的儒、法两家和黄老之道是在交叉发展，彼此之间不断进行分化组合。当然由于客观形势的需要，各个时期统治思想的侧重点会有所不同，汉初着眼于休息无为，到武帝时则强调德治和教化，但两手政策实质上并无改变。

董仲舒提出尊儒以后，到宣帝虽还遵守着“以霸王道杂之”的汉家制度，但到他“好儒”的儿子元帝当政后，尊儒之风逐渐盛行。在武帝时虽有个别大臣，如汲黯“学黄老之言，治官理民，好清静”，“治务在无为而已。”① 但从汲黯与张汤的分歧中，已看出清静无为思想，确有点不合时宜。另从理论形态来看，淮南王刘安“招致宾客方术之士”所撰写的《淮南子》，其中《原道训》与《帛书》《道原》篇的思想基本一致，该书可以算得上是黄老之道的殿军。但由于封国利益与中央集权的矛盾，随着刘安以“谋反”被诛，淮南道术也就遭受冷遇了。

从西汉中后期开始，作为政治理论形态的黄老之学已渐趋式微，道家思想再面临着分化组合的转折点。大体到东汉时，黄老

① 《史记·汲黯列传》

道家一方面朝着神仙方术和宗教迷信的方向发展，后来就形成与佛教相抗衡的中国本土宗教——道教；另一方面则是将道家老庄的本原论着重从本体上加以理论深化，形成为风行一时的魏晋玄学。道家思想沿着矛盾两重性的途径，在我国封建社会的中后期，继续发挥着相当重要的历史作用。

道教与玄学思想在封建社会中期的历史地位

关于道教的起源，一般以东汉末的张陵奉老子为教祖作为创教的开始，其实道教的思想渊源并非完全来自道家，如作为一种原始宗教的巫术就出现很早，我国殷周时已有这些传说。到战国时，在燕齐一带更出现有所谓神仙方士，也从事巫祝术数，这些神仙方术，可以说是道教的一个重要思想来源。

至于道教为什么依托道家和以老子作为教主？这是有相当深刻的理论根源和社会根源。由于老子所创立的神通广大的“道”，会给人有神秘感觉的一面；同时在书中还宣扬“长生、久视之道”（五十九章），说过“死而不亡者寿”（三十三章）等一类的话。加上司马迁又说老子本人最后“莫知其所终”，颇有点神龙见首不见尾的意味，这些情况，为神仙方士提供了可以依托附会的资料。至于《庄子》一书，其中更描述了不少所谓“神人”、“至人”、“真人”。虽然《庄子》书中说的是“寓言十九”，但其中确已谈到辟谷行气、吐纳导引等修养长生之术。所以后来道教将老子奉为教主，庄子也被奉为南华真人，老庄之书称为《道德经》和《南华经》，作为道教的主要经典，那就不是偶然的了。

从西汉中后期到东汉，黄老之学在政治上的作用日趋衰落，但与神仙方术、谶纬迷信相联系的宗教化程度却日益加深。如东汉

初明帝的兄弟楚王刘英，他“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”①，就把黄老与佛教同等看待。黄老道在宗教化的过程中也出现分化：一方面为统治者所遵奉，如“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀”②；另方面却在民间广泛流传，并被用来组织农民起义。如同是在桓帝时，“建和二年，长平陈景自号‘黄帝子’，署置官属；又南顿管伯亦称‘真人’，并图举兵。”③东汉末年有名的黄巾大起义，其首领张角，就是“自称大贤良师，事奉黄老道，蓄养弟子”，经过十多年的组织发动，聚集到“众徒数十万”④。上面例子说明，黄老道的分化，到东汉末年，在政治上双方是起到完全相反的作用。

黄老道家经过东汉时期的分化组合，从神仙方术衍变成为原始道教。道教分丹鼎和符箓两派，也有称之为金丹道教和符水道教。前者在东汉末以魏伯阳的《周易参同契》为代表作，该书内容，据说是把神仙家的炼丹术与《周易》、黄老三者互相参合，而使之契合为一。后者即符箓派的主要著作是《太平清领书》，后通称为《太平经》，该书内容很庞杂，恐非一人一时之作。书中大肆宣扬神咒的作用，如张陵创立的五斗米道，虽说奉老子为教主，以《五千言》为主要经典，但其术是假借鬼神符箓以聚徒惑众，用祷祝和符水为人治病，能够吸引大量群众。另张角所创立的太平道，信奉的是《太平经》，也是用“符水咒说以疗病”。加上《太平经》中有“尊卑大小皆如一”⑤的乌托邦理想，故符水道教在下层民众间流行很广，成为汉末农民大起义的一种组织形式，而《太平经》也就作为起义的思想武器。后来张鲁在汉中，推行政教合一和采取的某些经济措施，“民夷便乐之”，受到各族人民的欢迎

① 《后汉书·楚王英传》
② 《王涣传》
③ 《后汉书·桓帝纪》
④ 《皇甫嵩传》
⑤ 《太平经合校》第683页。

和拥护。

不过《太平经》虽然吸取道家老庄某些原始公产思想，有均财爱民反对剥削压迫的一面，所以在特定的历史条件下可以发动农民起义，或在局部地区建立政教合一的短暂性农民“政权”。但这种乌托邦式的理想国是违反历史发展规律的，并且用宗教迷信来组织发动群众也是不能持久。加上统治者往往对这种早期的民间道教采取两手政策：一手是残酷镇压，如对黄巾起义军；另一手是软硬兼施，招降后进行利用和收买，如曹操招降张鲁后就给以封爵。所以张陵创立的五斗米道在魏晋后便出现分化：一方面在封建士大夫中传播，另方面仍在民间秘密活动。

金丹道教没有符水道教那么复杂。魏伯阳以后，作为金丹道教的代表人物是东晋时的葛洪，他所著《抱朴子》一书，集魏晋时代炼丹术的大成，鼓吹长生不死的神仙理论。但他把民间道教称为“妖道”、“邪道”，特别对“称合逆乱”的教徒切齿痛恨，主张要“峻其法制，犯无轻重，致之大辟”①，就是要斩尽杀绝，这完全是站在官方道教的反动立场。葛洪还提出要把神仙养生和儒家的纲常名教结合起来，所谓道术儒修无二致，神仙忠孝有完人，这种道儒兼综的思想，为的是更好为封建统治服务。

不过葛洪虽主张道儒结合，但并非双方平起平坐。而是以道为体，以仁义为用，既坚守神仙道教的立场，又能适应封建统治者所谓劝善惩恶的需要，这就成为官方道教的思想特色。

以葛洪为代表的官方道教，既要入道修仙，又讲“佐时治国”。对后者他是反对黄老的无为而治和老庄的退化史观。如说：“世人薄申韩之实事，嘉老庄之诞谈，然而为政，莫能错刑。”“道家之言，高则高矣，用之则弊”，“可得而论，难得而行也。”② 这

① 《内篇·道意卷第九》
② 《外篇·用刑卷第十四》

里表面上是尊崇道家之言，但实际上是行不通的。他认为“道衰于畴昔，俗薄乎当今，而欲结绳以整奸欺，不言以化狡猾，”“未见其可也”①。这里以道衰俗薄为理由，否定了道家结绳而治与不言之教，而主张实行申韩之法，提出要“以杀止杀”②，俨然像是一副法家嘴脸了。

总之，从东汉到魏晋南北朝，原始道教产生后在其分化组合的过程中，对道家思想既有吸收，同时根据时代和阶级斗争的需要，各自对道家思想进行改造。大体上以金丹道教为主与符水道教的上层合流，逐步演变成为官方道教，一方面为统治层提供入道升仙之路，同时结合宣扬释教的因果报应；政治上则主张推行德刑并用的两手政策，为世俗的封建统治服务。至于符水道教的下层，则仍然与农民起义的秘密结社联系在一起，从吸取道家不满现实的思想中，走上了封建叛逆的道路。因此道家思想在我国封建社会中期，仍然表现出矛盾两重性的作用。

魏晋时期，道家思想除演变为道教外，另一途径是向思辨化方面发展，主要表现为玄学。从本体论来说，玄学把老庄的“道”发展成为更加精致的唯心主义，这对道家理论思维水平的提高来说是作出了贡献。玄学的主要经典是《老》、《庄》和《周易》，称为“三玄”。作为一种社会思潮，玄学对各阶层的知识分子都有影响。但由于各人的政治态度不同，对儒道两家思想的关系，主要是名教与自然的关系，理解上分歧很大，并且表现为激烈的政治斗争。

坚持老、庄原来的社会政治观点，否定儒家的仁义礼律的，可以嵇康为代表。他提出“越名教而任自然”③ 的命题，嵇康对儒家

① 《外篇·用刑卷第十四》
② 同上
③ 《释私论》

的批评是用老庄自然无为作为思想武器，但其实际用意是不满司马氏的统治。结果嵇康以“害时乱教”、“非毁典谟”之罪被杀①。嵇康在魏晋之际虽然成为政治斗争的牺牲品，但他戳穿了司马氏以孝治天下的谎言，揭露了儒家封建名教的虚伪性，在当时起到了反封建的积极作用。

嵇康论述了“名教”违反“自然”，与鲍敬言的“无君论”，是以“道”非“儒”的老庄思想的复归，属于先秦道家的正统派；但是在魏晋时期的玄学思潮中，却被视为“异端”。而在当时的玄学家中，更多是在调和名教与自然的矛盾，并提出名教出于自然。这在表面上是歌颂自然，实质上是为儒家的名教找寻合理根据，是利用道家的自然无为思想为儒学理论辩护，从而自然地起到维护纲常名教的作用。

何晏、王弼是开创“正始玄风”的奠基人物。他们提出“天地万物皆以‘无’为本”的中心思想，这无疑是“祖述老庄立论”②。这个所谓“以无为本”，就是道家崇尚的“自然”。何晏说：“自然者，道也；道本无名”③。王弼也说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也。”④“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也”⑤。万物都是从自然（道）而来，“名教”也是“自然”的产物。何、王论证“名教”出于“自然”，目的是为封建政治制度找寻合理根据。

继何、王之后，郭象更进一步论证了名教与自然的一致性。他说：“臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足

① 《晋书·嵇康传》
② 《晋书·王衍传》
③ 《无名论》
④ 《论语释疑》
⑤ 《老子》二十九章注

外内，乃天理自然，岂真人之所为哉？”①又说：“若夫任自然而居当，则贤愚袭情，而贵贱履位，君臣上下，莫匪尔极，而天下无患矣。”②郭象把封建纲常名教所规定的君臣上下、贵贱尊卑，说成是符合“天理自然”。人们只要安分自得，“小大虽殊”，“则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。”③郭象利用了庄子的齐物观点，将名教等同于自然。自是封建等级制度天然合理，人人“各当其分”，“天下无患矣”，这就是玄学家为封建统治服务的最后目的。

玄学与道教，思想渊源都来自道家，但由于哲学与宗教不同，故在理论思维的表现方式上是有差异。加上当事者的社会地位、政治态度、文化教养等方面也各不相同，所以对先秦道家的原型思想，表现出各取所需的倾向；同时在各自的分化演变过程中，在不同方面也会起到各不相同的作用。如作为玄学主流的何、王、郭象等人，对唯心主义本体论的发展，作出了较大贡献；他们以道解儒，在论证名教与自然的统一性时，对两汉繁琐经学与谶纬神学，也有点廓清之功，为儒学的义理化开拓出新路。但另方面玄学的唯心主义思辨却在政治上带来更大的欺骗性。又如金丹道教，在政治上充当封建统治者的御用工具，是不可取的，服食求神仙那一套也是荒谬的：但葛洪在化学、医学和药物学等方面，应该承认他是作出了较大的贡献。至于符水道教则情况比较复杂，从深入下层发动农民起义这一点来说，对促进反封建的阶级斗争起过作用；但用画符念咒来治病，在科学性上不比烧丹炼汞高明，应该说是更为落后。至于用宗教形式组织发动群众，只能是愚昧的信仰，并不能给群众的思想启蒙，我国农民起义总是陷于失败，其

① 《齐物论》注
② 《在宥》注
③ 《逍遥游》注

中一个原因是受到这方面的思想局限。因此我们要实事求是地进行科学分析，才能正确评价道家思想在封建社会中期的历史地位。

封建社会后期道家与道教的思想影响

道家思想经过玄学与道教的分化和演变，到封建社会后期仍然有着较大的社会影响。魏晋玄学建立唯心主义的本体论，将老子的“道”说成是无形无象的精神性本体，现象界有形的万物是由无形的本体产生。这种贵无哲学就被当时佛教所吸取，如以道安、慧远为代表的大乘空宗的本无派，就宣称“无在元化之先，空为众形之始”，主张“崇本”以“息末”，认为现象世界是虚幻的，真实的存在是精神性的本体——无。这里明显是用玄学的观点来解释佛教的般若学。后来佛教各宗派虽然变换出不少花样，但否认物质世界的真实存在，而把空无或心识作为精神性的本体，仍然没有摆脱玄学的思想影响。

隋唐时期，佛道大兴。唐皇室因与老子同姓，想假借神权以巩固皇权，故尊老子为玄元皇帝，而官方道教更取得特殊地位。但在封建社会中，为要维护名教纲常，统治思想多以儒家为主体，而佛道也有用场，故唐代执行的还是儒、释、道三教并用的政策。而释、道二教维护封建统治的立场，既与儒家基本一致，为要缓和矛盾，故在教义上也逐渐向儒家靠拢。道教因是中国本土的宗教，援儒入道则更有其方便之处。

道教早期所定戒律，就注意到要不违反儒家的忠孝信条。如要道士“不得叛逆君王，谋害家国”；“不得违戾父母师长，反逆不孝。”① 由于道家老庄遵道贵德而毁弃仁义，故后来道徒对此也加以辩解。如唐末道士林光庭说：老君“道德二篇，……非谓绝

① 《云笈七签·说十戒》

仁义圣智，在乎抑浇诈聪明，将使君君臣臣父父子子，见素抱朴，泯合于太和；体道复元，自臻于忠孝。”① 五代道士谭峭则把道德与仁义礼智信联系起来，说“旷然无为之谓道，道能自守之谓德，德生万物之谓仁，仁救安危之谓义，义有去就之谓礼，礼有变通之谓智，智有诚实之谓信，通而用之之谓圣。”②老庄把道德与仁义相对立，所世道徒则把两者相统一。

隋唐以来要调和儒道思想不只是道教徒，儒学中人也有这种主张。唐德宗时李观著《通儒道说》，认为道与德“为儒之臂”，仁信礼义为“德之指”，以此来论证儒道同源。柳宗元不同意太史公说的，“世之学孔氏者，则黜老子，学老子者，则黜孔氏，道不同不相为谋。”他认为“老子亦孔氏之异流也”，虽地位不如孔子，“然皆有以佐世”③。当时佛教徒也有主张调和三教的，如神清所著《北山录》，认为“释宗以因果，老氏以虚无，仲尼以礼乐”，“各适当时之器，相资为美。”宗密在《原人论》序中也说：“孔、老、释迦皆是至圣，随时应物，设教殊途，内外相资，共利群庶。”这些都是从共同维护封建统治的基本前提来立论的。

值得注意的是，以反对佛老著称的韩愈，同时也受到道家思想的影响。韩愈所写《原道》，与《帛书》的《道原》篇、《淮南子》的《原道训》，内容主旨虽然不同，但他要建立儒家的道统与佛道相抗衡，认为按照仁义的法则去做就是“道”。把应天道、尚自然的法天思想与尽人道、行仁义的济世思想结合起来。和以前的儒家比较，韩愈的“道”已从宗教异化的神权观念，开始过渡到以抽像化了封建伦理道德规范为内涵的客体精神。宋代新儒家称为理学或道学，是以“理”或“道”作为最高哲学范畴，而韩

① 《道德真经玄德纂疏·序》
② 《化书》卷四
③ 《送元十八山人南游序》

愈“道”论实启其端。韩愈虽力辩“斯吾所谓道也，非向所所谓老与佛之道也”①。但同是把“道”作为哲学的最高范畴，这仍然是受到道家的思想影响。

入宋以后，在儒者中虽然有些人仍坚持反对佛道，但只能像韩愈那样从世俗的政治利益来立论，理论上却拿不出什么新东西。而韩愈的“道”论却给另一些儒者以启发：要维护封建名教纲常只凭就事论事的道德说教是不够的，必须提到哲学世界观的高度，并给以理论概括，才能与佛道相抗衡。所以作为理学创始人的周敦颐，他为要“推明天地万物之原”而撰写《太极图说》时，就参考过道教的《无极先天之图》和《水火匡廓图》，也有说是来源于陈抟的《无极图》或穆修的《太极图》。经明清以来到现在许多学者研究，认为周敦颐利用道教何种图式，尚无一致意见，但此图与道家思想有关，却几乎得到公认。

关于周敦颐《太极图》和《说》的思想渊源问题，后来在理学家内部展开过激烈争辩，成为理学史上一件公案。由于《图说》首句，周的原文是“自无极而为太极”，在“太极”之上加一“无极”，故引起陆九渊的怀疑和反对。陆氏认为“无极”二字不见于宋以前的儒家经典，并非儒家概念，渊源是来自道家。他与朱熹辩论时说：“‘无极’二字出于《老子·知其雄章》，吾圣人之书所未有也。”“此老氏宗旨也。”②陆氏此说并非无据。“无极”一辞从老庄以来，确为道教所常用。后来黄宗炎、朱彝尊考据周图来源，谓出于陈抟无极图，陈图最上一圈称为“炼神返虚，复归无极”。据此黄宗炎认为：“周子得此图，而颠倒其序，更易其名，附于大易，以为儒者之秘传。盖方士之诀，在逆而成丹，故从下而上。周子之意，

① 《原道》

② 《辩太极图说书》

以顺而生人，故从上而下。”① 黄氏此说，是否有实据，尚可研究，但周说以“无极”开端，当系事实。据此周敦颐描绘出宇宙万物生成发展的图式，应是：无极→太极→阴阳→五行→万物。这和《老子》书中说的：“天地万物生于有，有生于无。”“道生一，一生二，二生三，三生万物”。确使人有点似曾相识的感觉。

当然，我并不是说《太极图说》完全抄袭道家，因为“太极”是《易·系辞》中使用的概念。周敦颐将“无极”和“太极”两个范畴统一起来，对宇宙本原的实体进行新的概括，表明他是“合老庄于儒”②，为的是在本体论方面，将儒学的理论思维水平提高一步。

朱熹是比较理解周敦颐的用意，但他出于门户之见，不愿意承认与道家思想有关。但他看见周敦颐“自无极而为太极”的提法，容易被人认为是两样东西，如陆九渊所说是“叠床上之床”（太极之上有无极）、“架屋下之屋”（无极之下有太极）。据此朱熹解释说：“无极而太极，正所谓无此形状，而有此道理耳。不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万物之根。”朱熹将首句改为“无极而太极”，为的是说明“非谓太极之上，别有无极”；而是太极与无极的辩证统一。即把宇宙本原规定为：实有而非同于一物，本无而不沦于空寂。这样既吸取道家思想的特长，又克服玄学、佛教空无本体的理论局限。朱熹又把“极”解释为“是道理之极至。总天地万物之理，便是太极。太极只是一个实理。”这样一来，“理”便成为宇宙万物的本原，是自然界和人类社会必需遵循的最高原则。而封建社会的名教纲常，也就成为绝对不能违背的“天理”。自是儒家的伦理道德被概括为哲学最高范畴，从而将理学的唯心主义本

① 《太极图辩》

② 《宋元学案·濂溪学案下》

体论提高到一个新阶段。通过这个事例，可以看出封建后期道儒思想的矛盾交融，而道家思想为宋代新儒家理论体系的建立作出了积极贡献。

在《太极图说》中还特别强调“主静”，周敦颐自注说“无欲故静”，看来也是受到道家的思想影响。《老子》中就说过：“归根曰静，静曰复命”（第十六章）。又说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（五十七章）“不见可欲，使民心不乱”，“是以圣人之治，常使民无知无欲，使夫智者不敢为也”（三章）。老子就是主张好静和无为、无事、无欲的。还说“致虚极，守静笃”（十六章）。周敦颐则认为学圣之要是“无欲”，“无欲则静虚动直”①。他要比孟子主张的“寡欲”更进一步，说“予谓养心不止于寡而存耳，盖寡焉以至于无，无则诚立明通”②。周敦颐提出要“无欲”、“主静”，这种思想主要是来自道家，但受到宋明理学家的普遍重视。

老子要统治者无为无欲，这里有与民休息的一面；但要常使民无知无欲，则是一种愚民政策。“存天理，灭人欲”是宋明理学的一个中心命题，过去有的解释为：是要劳动人民消除物质欲望，去服从封建纲常的所谓天理，因此认为这个命题是反动的。但也有另一种意见：认为这是劝告统治者不要穷奢极欲，要按仁政德治行事，因此对这个命题加以肯定。最近国外有的学者，以为现在资本主义社会是人欲横流，需要用理性来加以节制，所以说这个命题是救世良方。总之，从不同人的感受或从不同角度来加以理解，这类命题是可以起到不同的社会作用的。

*　　*　　*

回顾整个历史，道家老庄的政治哲学是变革时代的产物。他

① 《通书·圣学》

② 《养心亭说》

们不满现实，对当政者展开猛烈的抨击；但也像先秦各家那样，是“务为治者也”①，要为统治者的长远利益出谋献策，从而表现出道家思想矛盾两重性的立场。在先秦老庄是儒家的反对派，但儒学在封建社会中逐渐成为统治思想后，道儒两家的思想关系就呈现复杂状态，既彼此对立，也互相补充。由于封建统治者的需要，两家思想的矛盾融合还是主要的。另方面道家思想的演变、分化和重新组合，在下层民间道教中也出现过反封建的异端思想，但不是道家思想发展的主流。在封建社会中的知识分子层，在不同程度上也会受到道家思想的影响，他们一般会读过一点老庄之书，所以在失意时会因此发泄对现实不满，或是采取消极避世的态度。但以退为进、欲取先予是道家策略的两手，失意者未尝不可从中得到启发而取得进身之阶。在封建社会中，钟鼎与山林本无绝对不可逾越的鸿沟，道家思想还是可以从中扮演着两重性的角色。在大千世界的芸芸众生中，劳苦大众祈求由此得到治病救世的良方；而统治上层却妄图走上入道修仙的捷径。总之各行其道，各取所需，在道家政治哲学的万花筒中，长期散播出星星之火。虽然见仁见智，各人的感受有所不同，但作为道家思想的发展脉络及其历史作用，还是应该可以探究的。由于这个问题涉及到时间长、方面广，本文所述，只是初步探索。错漏之处，尚望同行方家，不吝指正。

① 《论六家要旨》

内圣外王　各擅胜场

——孟、荀思想比较及其在传统文化中的历史地位

孟、荀是孔子之后先秦儒家的两大派，一般认为他们的思想是有较大分歧的。但多从天人相与和天人相分，性善和性恶等方面加以区别。我认为儒家全面推行的是内圣外王之道，而孟荀的思想特点及其在历史上的作用，似乎是各执一偏。大体上说，孟子着重在心性道德的修养，作为他提倡仁政德治的思想基础。后来则发展成为宋儒心性义理之学，而孟子却取得“亚圣”的崇高地位。荀子主张法后王，从礼治走向法治，为秦汉以来的封建政治制度打下思想基础。孟子偏于内圣，而荀子用在外王，可谓各擅胜场，各自取得在传统文化中所应有的历史地位。

一

孟子是性善论者，从来为世人所公认。他曾声称：“人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。”① 性善则表现在“人皆有不忍人之心”。他说：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也。辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”② 他又说：“恻

① 《告子上》
② 《公孙丑上》

隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之，恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”① 孟子从正反两面都在说明恻隐、羞恶等心态反应，都是人生来所具备的，由此形成的仁义礼智等道德和理智，也是生来所固有，是天赋先验的精神。这里所讲的仁义礼智四端，也可以说是人所固有潜藏的素质，还有待于后天的发挥。

孟子既认为人是具有先验的道德和智能，因而他说：“人之所不能而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”② 既然良知良能都为人心所固有，人们只要对此加以发挥，所谓“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”③ 这样从尽心、知性到知天，走向天人合一。存心养性以事天，俟时修身以立命，是对天命思想有所认同，哲学上倾向唯心主义。

孟子既主性善，并认为人皆有不忍人之心，故由此推断说：“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”④ 这可以说是以仁心行仁政，主张以德化民，要求“保民而王”⑤，提出民重君轻和君臣对等观念，反对功利，倡仁义统一天下，所谓“行仁政而王，莫之能御也。”⑥

荀子的思想理路不同于孟子，他明确提出：“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有

① 《告子上》
② 《尽心上》
③ 《尽心上》
④ 《公孙丑上》
⑤ 《梁惠王上》
⑥ 《公孙丑上》

好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉”。据此他认为“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。”①

这里荀子的观点明显与孟子不同。孟子认为人性中潜藏有仁义礼智四端，只要将内心的善端加以发挥，以仁心行仁政，从内到外，企图实现内圣外王之道。荀子既主张性恶，如按人的本性发展，只能出现犯分乱理的争夺现象，因此他反复强调要用礼义法度加以匡正。如说：“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”② 由此荀子所理解的内圣，不是效法圣人内心的修养，而是着眼于圣人制订礼义法度的作用。他说：“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度，然则礼义法度者，是圣人之所生也。”③

由于荀子始终认为人的本性是恶，所以对孟子所讲“人之性善”不以为然。他认为“善”是“正理平治”，如果人之性已经是这样，那就无需要有“圣王”和“礼义”起作用。正因为“人之性恶”，出现“偏险而不正，悖乱而不治”的情况，“故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治合于善也，是圣人之治而礼义之化也。”④ 总之，内圣外王之道对荀子来说是统一的，称为化性起伪。“伪”是人为，通过人为的外在规范来改恶从善。荀子与孟子不同，他主张“唯圣人为不求知天”，而要求人们“明于天人之分”，进而“制天命

① 《性恶》
② 《性恶》
③ 《性恶》
④ 《性恶》

而用之”①，自然观趋向唯物论。

荀子的王道政治，不强调以仁义治国，他提出一套“王者之论”，要求做到“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。……尚贤使能，而等位不遗；析愿禁悍，而刑罚不过。百姓晓然皆知夫为善于家而取赏于朝也，为不善于幽而蒙于显也。夫是谓之定论，是王者之论也②。

二

孟、荀两人是孔子之后被公认为先秦儒学大师，两人的思想理路虽然不同，却都想推行儒家的内圣外王之道。但是在他们生前用世方面，并没有收到应有的社会效果。

孟子是个热心从政又是非常自负的人。他也曾周游列国，面见梁惠王、齐宣王等时君世主，宣扬仁义治国的一套，如大讲“王何必曰利，亦有仁义而已矣！”③但这些说教并不为诸侯国君所接受，如他离开齐国，虽然在边界地方住了3天，等待齐王能否改变主意而挽留他，却并无消息，他只好走了。但却不无遗憾地说：“王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安。”对此他还夸大说：“夫天，未欲平治天下也，如欲平治天下，当今之世舍我其谁也？吾何为不豫哉？”④

不过尽管孟子自以为有治国安民甚至平治天下的才能，却并不为世用。司马迁在《史记·孟荀列传》中就分析过这种情况，指出齐宣王、梁惠王等所以不用孟子，认为他的思想主张，“是迂远而阔于事情”。当时列国的形势，是“秦用商君，富国强兵；魏用

① 《天论》
② 《王制》
③ 《梁惠王上》
④ 《公孙丑下》

吴起，战胜弱敌。齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐，天下方务于合从连衡，以攻伐为贤。而孟轲以述唐虞三代之德，是以所如者不合。”当时是列国纷争，各诸侯国君都在引进人才，寻求所以富国强兵之术，而孟子却高谈仁义治国，故被认为是脱离实际的空想，也可以说是不合时宜，故终于不为世用。

不过孟子在外王方面虽然失败，但在内圣方面地仍然自视甚高，并以圣人之徒自居。他提出“能言距杨、墨者，圣人之徒也。”① 而“我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者。”② 当然也有资格称为圣人。所以他说“圣人，与我同类者”，“圣人先得我心之所同然耳；”③ 他还反复自信说：“圣人复起，必从吾言矣。”④“圣人复起，不易吾言矣”⑤。“舜何人也，予何人也，有为者亦若是。”⑥ 所有这些言谈，当已进入超凡入圣的境地。

荀子一生在政治上的遭遇，有一段期间表面上比孟子好些。据《孟荀列传》记载，谓荀卿“年五十，始来游学于齐”。“齐襄王时，而荀卿最为老师，齐尚脩列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。”古代举行宴会时，推选席中年德高望重的人以酒祭先，称为祭酒，尊贤敬老，似乎荀子在齐国的地位受到礼遇，但看不到他能掌握实权所推行的政绩。同时他这种表面受尊重的地位也没有长远保持，后来“齐人或谗荀卿，而荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令，春申君死，而荀卿废，因家兰陵”。荀子遭受谗言，只好朝齐暮楚，遇上春申君，总算当上个兰陵令，春申君一死也就坐废了，看来并未能发挥其治国才能，所谓外王之道亦未实现。

① 《滕文公下》
② 《滕文公下》
③ 《告子上》
④ 《公孙丑上》
⑤ 《滕文公下》
⑥ 《滕文公上》

荀子对当时各诸侯国的政绩，对秦国评价很高，他对秦相范雎谈入秦所见，指出“其百姓朴”；“其百吏肃然”；其士大夫则“不比周，不朋党，倜然莫不明通而公也”；观其朝廷“听决百事不留。”故总的评价称其“佚而治，约而详，不烦而功，治之至也”。但他认为秦政也有很大缺点，与“王者之功名”比较，“则倜倜然其不及远矣”，原因是秦国“无儒”，“此亦秦之所短也。”①

荀子是站在儒家的立场来评论秦国的政绩。他不能不承认秦国的强大是“四世有胜，非幸也，数也。”但仍认为这是“驳而霸”，而非“粹而王”，不符合儒家王道政治的标准，故说秦国“无儒”，没有应用儒家的治国方法，这应该是事实。但由此也可以从反面看到，儒家的王道政治并不适合时代的需要，而秦国之所以强大并实现统一，正是由于它们“无儒”。荀学当时不能见用于世，也可以说是时势所决定。由于荀子并不注重心性的修养，对内圣一途，在他身上似无多少体现。

三

孟、荀两人在生前，可以说都不能展其抱负，于是就退而著书立说。“孟子与万章之徒，序诗、书，述仲尼之意，作《孟子》七篇”。荀子坐废兰陵后，“于是推儒、墨、道德之行事兴坏，序数万言而卒。”② 他们留下的精神产品，在后世发生不同影响，同时也发挥出应有的历史作用。

孟、荀时代的列国纷争，终由“无儒”的秦国推行法家富国强兵政策而实现统一。但秦统一后片面用严刑峻法来统治人民，很

① 《强国》
② 《史记·孟荀列传》

快就历二世而亡。汉初推行黄老无为而治政策，与民休息。到所谓“文景之治”，亦不用儒术。武帝时董仲舒建议尊儒。但董学并非纯然孔孟之道，而是融合阴阳、名、法各家，也有称之为“儒表法里”或“阳儒阴法”。再对照汉宣帝说的“汉家自有制度，以霸王道杂之。”①表明汉朝推行的是儒法并用的两手政策。当时孟、荀两家的地位相等，如《汉书·艺文志》将他俩的著作，均列入《诸子略》儒家，即是等同于诸子百家中的一个流派。

从思想文化史上来观察，孟子在唐以前的学术地位并不高。到唐代韩愈倡道统说，始以孟氏为孔子传人。韩愈建立了从尧、舜、禹、汤、文、武到周公、孔子的所谓儒家道统，并且还明确说：“孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。”② 孟子成为儒家正统，而将荀子抑为别派。这种状况，到宋明时期更加得到坐实和发展。

中国儒学，以孔孟之道相标榜，到宋明时期，在政治道德伦理思想方面，才真正占居统治地位。而孟子的地位也得到相应提高。如在《五经》之外，在《礼记》中抽出《大学》、《中庸》两篇，加上《论语》、《孟子》合成为《四书》，自是《四书》、《五经》成为官方钦定的儒家经典著作，也是科举应试的必读教科书，而孟子则被称为亚圣，一跃而位居儒家次席，而孔孟之道则成为儒家思想的代称。

宋儒之所以重视孟子，主要是服膺其内圣之学。宋明理学虽区分有程朱、陆王等不同流派，但基本上所倡导的是心性义理之学。因此宋儒建立的道统，都是跨越韩愈、董仲舒等人，而上接孟子宗传，乃属顺理成章之事。虽然他们从格物、致知、正心、诚意讲到修身、齐家、治国、平天下，但仁政、德治只能成为封建

① 《元帝纪》
② 《原道》

王朝的装饰品。我们看故宫大殿的对联："表正万邦，慎厥身修思永；宏敷五典，无轻民事维艰。"讲得冠冕堂皇，而封建帝王又有几人能够做到？又如宋儒很强调要"正君心"，而收到的效果甚微。由于将封建道德纲常上升到天理的高度，鼓吹君臣之义，无所逃于天地之间，因而在封建社会后期，孟子"内圣"之学，被利用而起到维护封建道德名教的作用。

其实孟子内圣之学是有它的精华部分，如强调人要有独立人格精神，声称"说大人，则藐之，勿视其巍巍焉。在彼者，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？"① 又说："居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。"② 他提出民重君轻和君臣对等观念，肯定汤武征诛，对"君有大过，则谏；反复之，而不听，则易位"③。以上这种精神，当然非后世小儒提倡的"辅君而兴，从君而亡"的愚忠可比。黄宗羲、戴震都批判宋明理学而肯定孟子，这是从另一个角度肯定孟子思想在传统文化中的历史作用。

荀子身后的遭遇也是不同于孟子，特别在宋明时期其地位更是相形见绌。《孟子》早已升为经学，而《荀子》始终厕身于子学丛中，但对荀学的历史作用，晚清学人却另有一种估计。如谭嗣同说："2000年来之政，秦政也，皆大盗也；2000年来之学，荀学也，皆乡愿也。"④又梁启超说："汉代经师，不问为今文家古文家，皆出荀卿（汪中说），二千年间，宗派屡变，壹皆盘旋荀学肘下。"⑤

① 《尽心下》
② 《滕文公下》
③ 《万章下》
④ 《仁学》卷上
⑤ 《清代学术概论》

谭、梁两人的论断，是否完全符合事实，当然可以研究。由于荀子虽属儒家，而《史记》称“李斯尝为弟子，已而相秦”。谭氏谓荀学在秦起支配作用，不知是否以此为据。但秦行暴政，却绝不能归咎于荀子。本文前面已经谈到，荀子入秦所见，虽称赞秦政为“治之至也”，但不符合儒家“王者之功名”，至于李斯虽“尝为弟子”，但相秦时的思想表现，亦非来自原来的老师。不过荀学与秦政并不是完全没有关系，荀子在政治上主张以礼法治国，谓“礼者，法之大分，类之纲纪也。”① 又说：“法者，治之端也；君子者，法之原也。”②“故法而不议，则法之所不至者必废。职而不通，则职之所不及者必坠。故法而议，职而通，无隐谋，无遗善，而百事无过，非君子莫能。”③ 荀子主张人法兼资，虽是偏于人（君子）治，但很重视礼法的作用，也可以说主张从礼治到法治的过渡，对李斯和法家韩非会有一定影响。

据此，荀子外王之学，对秦朝政制是有所影响。秦虽然二世而亡，但汉承秦制，奠定了封建社会2000年来的基本格局，所谓百代都行秦政制，此话也不无道理。近人杨荣国在所著《中国古代思想史》写的“序言”中，认为“从儒家来说，真正代表封建制度的思想是‘礼表法里’的荀子思想。”“荀子是代表中国封建制度的思想的开山者。”上述谭、梁、杨等人的观点，当然还可以讨论。但中国历代封建统治者表面上虽标榜仁政，实质上是以礼法治国，所以荀子思想，是能实现孔子“外王”之道的潜在力量。

总之，作为我国封建统治的官方思想，确是有个表里不一问题。过去学术界多称之为“儒表法里”或“阳儒阴法”，也可以称之为“礼表法里”。我认为是否可加上一条，即谓之“孟表荀里”。

① 《劝学》
② 《君道》
③ 《王制》

孟、荀两人，一尊内圣、一重外王，可谓各擅胜场，在我国传统文化中的历史地位，是适应各时代不同方面的需要而发生作用。

论儒佛人生观的矛盾与交融

——兼评柳宗元“统合儒释”论

儒、佛两家对人生的价值取向，一般认为是互相对立的，即存在着带有根本性的矛盾，但是佛教传入中国后，为着本身生存和发展的需要，确也曾表现出世俗化与儒学化的倾向，从而使双方矛盾出现融合的趋势。本文试图分析这种矛盾融合的过程和原因，并进而探讨在儒学文化圈内，外来宗教将如何相互适应的问题。同时本文对柳宗元的“统合儒释”论，也试图作出剖析和评议。

一

儒、佛两家对人生价值取向的矛盾对立，主要表现在入世与出世的分歧。宋明时期陆、王心学一派，一般认为受佛学影响较深。阳明的弟子王畿，刘宗周说“龙溪真把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景。”① 即认为他与禅宗讲顿悟无甚区别。但对儒、佛的人生价值取向，王畿也得承认两家不同，并指出其区别所在。

> 龙溪曰：佛虽不入断灭，毕竟以寂灭为宗。只如卢行者，在忍祖会下，一言见性，谓自性本来清净具足。自

① 《明儒学案》卷首引《师说》

性能生万法，何故不循中国礼乐衣冠之教？复从宝林祝发弘教度生，……分明是出世之学。故曰要之不可以治天下国家。吾儒却是与物同体，乃天地生生之机，先师尝曰：自从悟得亲民宗旨，始勘破佛氏终有自私自利意在。此却从骨髓处理会出来，所差只在毫厘，非语言比并、知识较量所得而窥其际也。（《龙溪王先生会语》卷二）

夫仙、佛二氏、皆是出世之学。（《龙溪王先生会语》卷二）

佛氏遗弃伦物感应，而虚无寂灭以为常，无有乎经纶之施。故曰：要之不可以治天下国家，孰谓吾儒穷理尽性之学而有是乎？大人之学通天下国家为一身，……身之修也，……家齐国治而天下平也。其施普于天下，……所谓为之之要，经纶之用也。（《龙溪王先生会语》卷二）

这里王畿指出：佛“毕竟以寂灭为宗”、“虚无寂灭以为常”，因而“不可以治天下国家。”至于吾儒“穷理尽性之学”则是“通天下国家为一身”，从身修而达到“家齐国治而天下平。”所以从人生的价值来看，儒家是以明德亲民为本旨，算得上是为国为民；而佛氏却“遗弃伦物”，只寻求个人解脱，终不免自私自利。作为人生的最高理想，儒家是作圣，佛教是成佛。前者讲上可以致君为尧舜，下可以配德于孔颜，在积极入世中推行内圣外王之道。后者则以山河大地为见病，诬世界乾坤为幻化，祈求在出世中能顿悟成佛，这里走的是两股道，看来是难以交会的。

正是由于这种分歧，所以佛教传入中国后，虽得到某些时君世主的信奉，但也受到一些当权者的非议，如东晋时就曾发生一场僧人要不要“礼敬王者”的风波，高僧慧远专门写有《沙门不敬王者论》，表示佛教徒不受世俗礼法的拘管。而这一点后来就成

为批评佛徒的口实。如唐初几代皇帝，虽然也都重视和利用佛教，但对儒佛的分歧显然在扬儒抑佛，高祖李渊就曾说："父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周、孔之教、异辙同归，弃礼悖德，朕所不取。"①他还质询僧徒，"弃父母之须发，去君臣之章服，利在何门之中，益在何情之外。"② 君臣父子，长幼尊卑，是封建社会所赖以维护的等级秩序。佛徒不拜君亲，显然与儒家忠君孝亲之道相违背，这种弃礼悖德的行为，当然为最高统治者所不取。反佛的傅奕据此就大张挞伐，认为"礼本于事亲，终于奉上，此则忠孝之理著，臣子之行成。而佛窬城出家，逃背其父，以匹夫而抗天子，以继体而悖所亲。"所以斥之为"无父之教。"③

对儒、佛入世与出世的矛盾，作为世俗统治者为要维护封建纲常，当然更重视儒学，如太宗李世民就说："朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。"④但是当时佛教的作用也不能忽视，解决的办法就是用儒家君父之义来加以约束。由于当时佛徒不但不拜君亲，相反儿女出家后，父母尊长作为敬佛反而向儿女礼拜，这是对封建伦常的颠倒，自然难以容忍。因此高宗李治于显庆二年下诏作出法律性规定："自今已后，僧尼不得受父母及尊者礼拜。所司明为法制，即宜禁断。"⑤ 对佛徒应否拜君亲问题，龙朔年间再次下诏明示："朕禀天经以扬孝，资地义而宣礼，奖以名教，被兹真俗。"⑥即认为遵守孝道与礼教，自属天经地义之事，无论出家或世俗之人，都不例外。这是用政治力量对佛徒拜君亲一事，加以干预。

① 《唐会要》卷四七
② 《大正藏》卷五二，第380页。
③ 《旧唐书·傅奕传》
④ 《贞观政要》卷六
⑤ 《唐会要·议释教上》
⑥ 《大正藏》卷五二，第455页。

不过儒、佛两家入世与出世的矛盾，是牵涉到人生价值取向的深层意识，非政治力量所能改变，儒家培养人，从小就讲要学而优则仕，扬名声，显父母。人生的理想价值是修身、齐家、治国、平天下，提倡立德、立功、立言即所谓“三不朽”。这样产生忠君爱亲思想，自是顺理成章。而佛教认为人世间是苦海，自无所谓功名富贵，出家就要超脱现实世界，当然无需礼拜君亲。所以即使国家加以干预，亦不能改变佛教的基本教义。后来韩愈辟佛，指责佛徒“弃而（汝）君臣，去而（汝）父子，禁而相生养之道，以求其所谓清净寂灭者。”① 可见儒佛这种分歧是始终存在的。

二

上述儒、佛两家对人生的价值取向，是否始终对立而无法调和？这个问题比较复杂，牵涉到在儒家文化圈内，外来宗教对此如何相互适应的问题。佛教传入中国后，为着自身的生存和发展，有些僧徒也试图对儒家思想加以调和，如三国末年在江南传播佛教的康僧会，在讲到因果报应时，就说到“明主以孝慈训世，”“仁德育物”，则会天降祥瑞。他还引用“《易》称‘积恶余殃’，《诗》咏‘求福不回’。”认为“虽儒典之格言，即佛教之明训也。”②

这里所谓“孝慈训世”、“仁德育物”，分明是儒家的语言，他还专从《易》和《诗》中挑出因果报应的词句，以证明儒佛的一致。康僧会这样作，无非要使佛家思想得到世俗的承认。

至于对佛徒要不要拜君亲，前面讲到唐初对此曾施加压力，但

① 《原道》
② 《祐录·康僧会传》

作为国家政令，僧尼只能奉命行事，并不影响其人生价值的取向，可是到武氏当政时，确有一些僧徒不惜伪造佛经来逢迎世主。我们且看下面的记载：

武太后初，光明寺沙门进《大云经》，经中有女主之符，因改为大云寺。（宋敏求《长安志》）

怀义与法明等造大云经，陈符命，言则天是弥勒下生，作阎浮提主，唐氏合微。《旧唐书·薛怀义传》

载初元年（689年——引者注），有沙门十人伪撰大云经，表上之，盛言神皇受命之事，制颁于天下，令诸州各置大云寺。《旧唐书·则天皇后本纪》

这里无论是怀义还是别的僧徒，他们伪造《大云经》，利用符谶作为女主受命的根据，迎合的结果，佛教的地位得以提高，天授二年（691年），以“大云阐奥，明王国之祯符”有功，明诏“自今已后，释教宜在道法之上，缁服处黄冠之前”①。

随着佛教地位的提高，一些所谓名僧也跟着受朝廷的恩宠。如禅宗由弘忍相传的东山法门，他的弟子神秀虽然在顿悟佛性方面不如慧能，可是在大足元年（701年）应召入都后，却最为荣显。“随驾往来，两京教授，躬为帝师”②。如果从人生价值取向来说，这应是违背了佛门本旨，而是走上了儒家作圣之路。

武周时除禅宗外，华严宗也得到重视。此宗开创者法藏除重神异灵验外，还把“圆融”、“无碍”标为教旨，为的是调和以至消除各种对立和矛盾。而法藏本人却积极为武氏效劳，据说神功元年（697年）“契丹拒命”，他设道场作法，却召来“神兵”③。圣历二年（699年）他受诏讲经，却出现讲堂及寺中皆震动的奇迹，

① 《唐太诏令集·释教在道法之上制》
② 《楞伽师资记》
③ 《大正藏》卷五〇，第283页。

被武后视为“如来降祉”，当作国家祥瑞，“命史官编于载籍”①。中宗复位初，他参与韦、武集团迫害张柬之，被称赞为“内弘法力，外赞皇猷”，“赏以三品，固辞、固授。”② 这居然被授作朝廷命官，又被称为“贤首国师”，其显荣当然不在神秀之下。

像神秀、法藏这样的思想行为，能否说儒、佛两家的人生价值取向，在他们身上可以得到融合呢？我认为佛徒中像这类头面人物，对广大僧众，当然会有较大影响。不过从人生的价值取向来说，他们实际上是违反了佛门教义，因为这不是一般的礼拜君亲，而是亲身投靠时君世主，从而取得在世俗上的尊荣，那里会去寻来彼岸以涅槃成佛呢？当然也不是所有佛徒首领都这样。如慧能传说在长寿元年（692 年）被召入都，但也“托病不去”③。基本上还是保持出家人的生活导向。

不过为要适应世俗的需求，佛徒还得要在忠君孝亲这个关节眼上向儒学靠拢。如后来华严宗的宗密，就说“佛且类五常之教，令持五戒”④。他将佛教的“五戒”与“五常”相比附，表示佛教徒是拥护儒家“五常”等道德观念。当时佛教徒为表示忠于封建国家，有的把皇帝看成为活佛、活菩萨，还有的为封建王朝的国运祈祷。他们又宣扬《父母恩重经》、《孝子报恩经》，鼓吹“孝道”是“儒释皆宗之”⑤。忠君和教亲是封建宗法制度的根本要求，而佛教徒出家这方面易为世人所诟病，故对此极力加以修补，自是在人生价值取向上出现儒佛融合的趋势。

对儒、佛入世与出世的矛盾，也有人想对此加以辩解和调和，如王畿说：

① 《大正藏》，卷五〇，第 732 页。
② 同上，第 283 页。
③ 《历代法宝记》
④ 《原人论》
⑤ 宗密：《盂兰盆经疏序》

夫吾儒与禅不同，其本只在毫厘。昔人以吾儒之学，主于经世；佛氏之学，主于出世，亦大略言之耳，佛氏普度众生，尽未来际，未尝不以经世为念。但其心设法，一切视为幻相，看得全无交涉处；视吾儒亲民一体，肫肫之心，终有不同，此在密体而默识之，非器数言诠之所能辩也。（《龙溪王先生会语》卷二）

本文上一部分引用过王畿的观点，强调佛氏是出世之学，这里虽然一般性承认，但又把佛教的“普度众生”，解释为“未尝不以经世为念”。这样儒佛两家都有经世之学，只是佛教将世界人生，视同虚幻；而儒家则强调要有亲民一体之心。这里虽然虚实不同，佛教是视人生为虚幻，但宣扬慈悲、平等的教义，所谓慈航普渡，让大众脱离人世间的苦海，同登彼岸，所以也是一种“经世”事业。作为人生价值取向，与儒家的“亲民”，在有些人看来，可能会收到异曲同工的作用。

儒、佛两家还有一个融合点，彼此都重视人生的道德价值，儒家虽有性善与性恶论的不同，但无论通过复性还是化性，都是依靠个人修养和道德力量使用归于善。佛教讲慈悲，无非是导人向善。宣扬因果报应，也为的是劝善惩恶。所谓放下屠刀，立地成佛，佛性也是归于性善。本文曾讲过宗密将佛门“五戒”比附“五常”，其实将两者加以融合，早在康僧会的译经中就提出所谓“五教”。

王尔时以五教治政，不枉人民；一者慈仁不杀，思及群生；二者清让不盗，损已济众；三者贞洁不淫，不犯诸欲；四者诚信不欺，言无华饰；五者奉孝不醉，行无玷污。当此之时，牢狱不设，鞭杖不加，风雨调适，五谷丰熟，灾害不起，其世太平，四天下民，相率以道，信善得福，恶有重殃。（《六度集经》卷八《明度无极章·梵皇经》）

这里所谓“五教”，就是将“五常”和“五戒”的内容加以融合。而描绘的“太平”之世，统治者自是儒家仁德之君。这里看不到人生虚幻，而所讲的善恶报应，也是儒释皆宗之。儒释这种融合，使到以出家为特征的佛教，在世俗间仍然可以发挥其教化作用。

三

儒、佛两家对其人生价值取向，既有入世与出世的分歧，但两者并无绝对不可逾越的鸿沟，在矛盾中有可以融合的一面。自是在中国封建社会的知识层中，出现一些亦儒亦佛即所谓儒释兼综的人物，唐代的柳宗元就是典型。

柳宗元与佛教的关系，近年来学术界颇有争议。有人断定佛教思想是柳宗元世界观的实质，也有认为“好佛”并不损害他的朴素唯物主义者的形象。这种分歧主要从哲学立论。

不过从人生的价值取向来说，柳宗元确认为儒释是可以相通。如他在《送文畅上人登五台遂游河朔序》中，提出“将统合儒释”的期望。他说：

> 今燕魏赵代之间，天子分命重臣，典司方岳，辟用文儒之士，以缘饰政令。服勤圣人之教，尊礼浮屠之事者，比比有焉。上人之往也，将统合儒释，宣涤疑滞。然后蔬衣褐之赠，委财施之会不顾矣。

这里提出的“统合儒释”，并不牵涉到柳氏本人的哲学世界观。由于文畅和尚与不少士大夫相厚，有些司命一方的重臣，既服膺孔子，又尊礼浮屠，所以期望他游河朔时，对儒释有所调合，从而疏解一些疑难问题。这里是要文畅上人作“经世”之业，其实并不符合佛教的人生价值取向，因为这是入世而不是出世。

因此柳宗元讲“统合儒释”，并非赞成佛教违背儒家伦理和不事生产的出家寄生生活，而无宁是批评这种“颠倒真实”的虚幻

人生。他认为佛教可取的地方，就是与儒家思想相契合的部分。我们看下面几段话，可以作为他“统合儒释”的注脚。

浮图诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合。诚乐之，其于性情奭然，不与孔子异道。”“吾之所取者与《易》、《论语》合，虽圣人复生不可得而斥也。退之所罪者其迹也。曰髡而缁，无夫妇父子，不为耕农蚕桑而活乎人，若是，虽吾亦不乐也。退之忿其外而遗其中，是知石而不知韫玉也。吾之所以嗜浮图之言以此。（《送僧浩初序》）

余观世之为释者，或不知其道，则去孝以为达，遗情以贵虚，今元皓……行求仁者以冀终其心，……斯盖释之知道者欤！释之书有大报恩十篇，咸言由孝而极其业。业之荡诞慢池者，虽为其道而好违其书，于元皓师，吾见其不违且与儒合也。（《送元暠师序》）

上人专于律行，恒久弥固，其仪型后学者欤！海于生灵，触类蒙福，其积众德者欤！觐于高堂，视远如迩，其本孝敬者欤！（《送浚上人归淮南觐省序》）

上面3段话是送给3个僧人。第一段是送僧浩初，由于韩愈批评他嗜佛，所以先辩析清楚。他并非全盘接受佛教的东西，所取的只是与《易》、《论语》合而不与孔子异道部分。现在僧浩初是个“通《易》、《论语》”的人，所以与之交往。韩愈只看到佛徒的外表，不要家庭，不事生产，而不了解其内心，就像只看到石头而不知道其中韫藏着美玉一样。引文第二段，他是明确反对一般佛徒，那种违反孝道、看破世情的虚幻人生价值取向，而元暠却是个知“道”且“与儒合”的人，所以对刘禹锡与元暠和尚的交往非常赞赏。引文第三段，则直接称赞浚上人是个“积众德”而“本孝敬”的僧徒，如果算是佛门功德，也应该是符合儒家的人生理想。所以从这三段引文的分析，我认为柳宗元讲“综合儒释”是

以儒统释，或者说取其释与儒合的一面，而并非对两家平分秋色。

不过柳宗元对佛教的出世思想，亦非完全否定。他在《送玄举归幽泉寺序》中说："佛之道，大而多容。凡有志乎物外而耻制于世者，则思入焉"。他的好友刘禹锡在《送元暠南游序》中也说："予策名二十年，百虑而无一得。然后知世所谓道，无非畏途，唯出世间法可尽心尔"。这里柳、刘的论调有点相似。由于他们在人世间到处碰壁，"无非畏途"。既然"耻制于世"，只好寻求"物外"的"出世间法"。但要指出一点，柳宗元虽不反对"耻制于世而有志乎物外"的人，却始终不赞成佛教那种完全虚幻的人生。他认为"言至虚之极，则荡而失守"①。所以对"今之言禅者"，"妄取空语"，"颠倒真实"，是属于"流盪舛误"。"以陷乎己，而又陷乎人"②。实属害己害人之事。当然，柳宗元亦非赞赏那些苟且钻营、依附权贵的势利和尚。他认为出世的佛教徒，"凡为其道者，不爱官，不争能，乐山水而嗜闲安者为多"。他看不惯"世之逐逐然唯印组为务以相轧也"，这是他"好与浮图游"的原因。他称赞僧浩初能"闲其性，安其情，读其书，通《易》、《论语》，唯山水之乐，……泊焉而无求"③。这可以算得是"耻制于世"的"物外"高人，亦可能是柳宗元"统合儒释"的又一种理想人物。像僧浩初这种人生价值取向，在儒家也未尝不可以作出解释，柳宗元就曾说过："夫君子之出，以行道也；其处，以独善其身也"④。这是儒家孔孟的传统思想。佛教的"出世间法"，与儒家的"独善其身"相结合，也可以说是"统合儒释"的一种类型。

柳宗元之所以讲统合儒释，还在于世俗的需要。他认为儒家与各家虽有矛盾，如能"咸伸其所长，而黜其奇衺，要之与孔子

① 《送巽上人赴中丞叔父召序》
② 《送琛上人南游序》
③ 《送僧浩初序》
④ 《送晏图南秀才游淮南序》

同道”，“然皆有以佐世”①。本来佛教是讲出世的，而柳宗元却主张用以“佐世”，这就要存异求同。他是在慧能身上，找到了儒释在人性根源上的共同取向。他认为佛教虽然后出，但“推离还原，合所谓生而静者”。即与儒家《礼记》中讲“人生而静，天之性也”的观点相合。而慧能“其教人，始以性善，终以性善，不假耘锄，本其静矣”。慧能始终以性善教人，自是符合儒家人生而静的本旨。所以说是“丰佐吾道，其可无辞。”② 这可以说是佛教“佐世”的一例。

还有一例是柳宗元当柳州刺史时，由于当地“越人信祥而易杀，傲化而偭仁”，这种落后习俗，造成户口虚耗，田地荒芜，牲畜不育。面对这种情况，“董之礼则顽，束之刑则逃”，即礼与刑都无法解决问题。“唯浮图事神而语大”，于是求助于佛教，修复大云寺，用佛法感化群众，“而人始复去鬼息杀，而务趣于仁爱。”③从而收到“佐教化”的效果。

综上所述，柳宗元提出“综合儒释”，基本上还是站在儒家立场，但对佛教思想，也有选择吸收和利用。特别在人生的价值取向上，力图调合入世与出世的矛盾。将佛教原来消极地鼓吹的虚无寂灭人生，积极引导去“佐教化”的“佐世”工作上去。出家的佛教徒从事“经世”之业，本不符合佛门的教义，但为着自身的生存和发展，佛教的中国化只能靠拢儒家；而儒家施行教化，也要取得佛徒的帮助。虽然在人生价值取向上，两家的矛盾不能根本消除，但也确有可以互相融合的一面。柳宗元提出“统合儒释”和他的“好佛”，就是企图在儒家文化圈中，为外来宗教的生存和发展，找出一条双方都能接受的路子。这对于中国传统文化在后期封建社会的形成，起到了重新调合的作用。

① 《送元十八山人南游序》
② 引文见《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑》
③ 《柳州复大云寺记》

从洛学与关学的异同比较中看二程思想在理学中的地位

洛学与关学，同属宋明理学中的重要流派。濂、洛、关、闽，过去多被公认为理学的正宗，这对二程和张载的思想，可以说较多是看到相同的一面。但是从中国哲学史的角度来看，解放后比较重视哲学上两条路线的斗争，所以认为在世界观上，二程和张载主要表现为唯心主义与唯物主义的分歧，这是着重看到相异的一面。二程与张载的思想异同，对宋明理学的形成和发展，能够起到什么样的作用和影响，是一个值得研究的问题。本文想通过对这个问题的探讨，从一个侧面来说明二程思想在宋明理学中的历史地位。

一

关于二程与张载的思想异同，程颐在《答杨时论西铭书》中有一段比较明确的表示。

> “横渠立言诚有过者，乃在《正蒙》。《西铭》之为书，推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功，岂墨氏之比哉！西铭理一而分殊，墨氏则二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而述兼爱，至

于无父之极，义之贼也。子比而同之，过矣！”

程颐这段话是批评杨时的。因为杨时怀疑张载的《西铭》是属于墨家的兼爱思想，程颐则用理一分殊的理论为之辩护，并给《西铭》以很高评价。而他认为张载思想的错误，主要表现在《正蒙》书中，这就是程、张思想的分歧点。

那么程颐不满意《正蒙》，究竟错在什么地方呢？总的来说是理本论与气本论两种世界观的分歧。下面先看张载的观点：

“太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形尔。”（《正蒙·太和》）

“天地之气，虽聚散攻取有涂，然其为理也，顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体，聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”（同上）

“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。”（同上）

“知虚空即气，则有无隐显，神化性命，通一无二。”“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，陷于浮屠以山河大地为见病之说。”（同上）

从以上材料看，张载坚持气一元论宇宙观的态度是很鲜明的，同时也有力地批评了道佛两家虚无寂灭的思想。但张载所持的观点却受到二程的驳难。

程颢对张载“太虚即气”的命题并不完全否定，但他认为这是“器”而非“道”。他说：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器。若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也。”（《遗书》卷十一）

从程颢看来，有形的是“器”，无形的才是“道”，他认为气总是有形的，所以只能是“器”而非“道”。其实张载认为无论形上形下，只是一气流行凝聚的不同状态，而程颢硬把“太虚即气”贬为形下之器，这是对张载气本论的歪曲。

程颐反对气本论采用另一手法。他说：

“亦无太虚。遂指虚，曰：皆是理，安得谓之虚，天下无实于理者。”（《遗书》卷三）

“离阴阳则无道，阴阳气也，形而下也；道，太虚也，形而上也。”（《程氏粹言》卷一）

程颐干脆否认张载的气本论，认为太虚无形只能是“理”，而“气”是形而下。程颐以精神实体的“理”作为世界的本原，这是以理本论来代替张载的气本论。

对张载提出“形聚为物，形溃反原”的物质有聚散而无生灭的观点，程颐加以反驳说：

“凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽，况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散之气？其造化者自是生气。”（《遗书》卷十五）

“若谓既返之气复将为方伸之气，必资于此，则与天地之造化不相似。天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形，既返之气？往来屈伸者理也。”（同上）

程颐认为“气”是不能由“既返”变为“方伸”，而天地造化所以能生生不穷，往来屈伸的只是“理”。这等于说“理”是造化者，天地造化之理，就是形成气所以生灭，以至万物存在、变化之所以然的原因，程颐说：“凡眼前皆是物，物物皆有理，如火之所热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理。”①程颢也说：“中庸始言一

① 《遗书》卷十九

理，中散为万事，末复合为一理。”①这里说明“理”是所无不在的，万事万物从自然界到社会人事，都有其所以然的原因，故也可以归于一理。二程就是从反对张载气本论的驳难中，形成了理本论的思想体系，从而取得宋明理学奠基者的地位。

二

上面列举了洛学与关学在世界本原问题上的意见分歧，反映出二程与张载思想相异的一面。但历来又把他们都作为理学中的重要成员，可见彼此间必有思想相同的地方。我们可以从双方的异同比较中，看出他们对理学的形成和发展所能起到的作用。

前面谈到，张载在宇宙观上是坚持气一元论的，但接触到人性和认识问题时却出现矛盾。按照张载的观点，世界统一于物质性的气，是实有而未尝无，有气才有性，性为气所禀赋，所以说：“未尝无之谓体，体之谓性。”② 又说：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”③。但这样说来，在人类出现之前，性已经有了。人是禀气而成形，禀性而有知。气有聚散而无生灭，人死散归太和之气，同样人性也随着气而聚散。所以张载说：“尽性，然后知生无所得，则死无所丧。”④ 又说“知死之不亡者，可与言性矣。”⑤

既然“性”是与“气”依附而行，“性”可以离开人而常在，所以张载又说：“性者，万物之一源，非有我而得私也。”⑥ 但这样

① 《遗书》卷十四
② 《正蒙·诚明》
③ 《乾称》
④ 《诚明》
⑤ 《太和》
⑥ 《诚明》

一来，“性”就得分为两层：一是太和之气普遍的性，张载称为“天地之性”；一是禀气成人体后特殊的性，称为“气质之性”。张载沿着孟子的观点，说“性于人无不善，系其善反不善反而已。”并据此提出：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。”① 这里张载认为人性本来是善的，但禀气成形之后却有善有不善，就关系到气质之性的问题，需要做“反之”功夫。这也是出典在孟子：“尧舜，性者也，汤武，反之也。”② 朱熹注：“反之者，修为以复其性而至于圣人也。”这里“反”也就是“返”，人们可以通过修养而返回、恢复固有的善性。所以张载认为人性善恶的关键在于“善反”还是“不善反”，能“善反之”就可以恢复天地之性，即人所固有的善性，这就是张载人性论的归结。

与此相联系，对人类的认知能力问题，张载也是区分为两个层次。他一方面说：“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。”③ 这里他承认人由于有闻见才有认识，而所以能有闻见，是由于内在的精神和外在的事物通过耳目等感觉器官的沟通，才产生感性认识。这里张载坚持的是唯物论反映论观点，与他气一元论的世界观是相对应的。

但是张载并不愿意停留在感性认识阶段，他提出“知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”④ 这是说，可以超出耳目见闻，就能够凭内在精神去认识外在事物，这种认识就是高层次的。但这种认识从何而来，他还是乞灵于孟子的“良知”说，并从而提出有所谓“德性之知”。他说：

“诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已。”

（《诚明》）

① 《诚明》
② 《尽心下》
③ 《大心》
④ 《大心》

"大其心，则能体天下之物；物有未体，则心为有外。世人之心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以见闻梏其心，其视天下。孟子谓尽心则知性知天，以此。天大无外，故有外之心，不足以合天心。见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。"（《大心》）

张载认为一般人从耳目闻见得来的感性认识，范围很狭窄，不能体认天下之物；而圣人能运用先验的天德良知，可以不受闻见的约束，就能使万物与心合为一体。张载提出："由太虚，有天之名；由气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。"① 从而进入孟子所谓尽心知性知天的境界。自是张载将见闻之知与德性之知分成两个层次，后者是高于前者，可以不必依赖与外物接触，只凭心体中所固有的德性与知觉，就能体认天下之物，这就为内心求理的思想路线，重新提出了论证。

张载在人性论和认识论上区分两个层次的观点，与二程的思想是基本合拍的，后来程朱学派把人性分为义理之性和气质之性，所谓义理之性也就是天地之性。朱熹在《答门人书》中说："气质之性，起于张、程"，说明两人思想的一致。至于天地之性何以改为义理之性，这与程朱学派整个思想体系有关，下面再作分析。

前一部分我们谈过，程颐对张载的《西铭》是称赞的，并用"理一分殊"的理论为之辩护。由于张载这里有"民，吾同胞；物，吾与也"的提法，所以杨时曾怀疑这种观点近于墨子的兼爱。其实"民胞物与"的思想表面看来是平等的，但在封建宗法社会中，大君与臣民、宗子和他的小兄弟，地位并不平等。《西铭》后面所举的事例中，就是宣扬人人都要服从君臣父子这一天赋的封建等级秩序，这与二程鼓吹的，"君臣父子，天下之定理，无所逃于天

① 《太和》

地之间”①的精神实质是一致的。所以程颐将《西铭》引为同调，也就并不奇怪了。

三

上面讲了张载和二程思想相同或接近的地方，大体上可以说明他们所以同属理学大师的原因。但即使是这样，二程与张载在理学中的地位还是有所不同，前者特别后来由于得到朱熹的发扬而成为理学的正宗，宋以后五六百年中，长期处于官学的地位。而后者虽未成为绝响，但后继乏人，直到王夫之才称之为正学而加以表彰，然而影响却远不及程朱学派。之所以如此，似可以通过对双方思想异同的比较来寻求解释。

从总体上看，张载的气本论是属于唯物主义世界观，用马克思的哲学史观来衡量，评价是高于二程；但作为对理学整个思想体系的结构和建树而言，二程的贡献会是高于张载。下面谈点看法，以供讨论。

我国儒家的传统哲学，从宇宙生成论的角度来看，孔、孟和荀子都没有完整的论述。只有在《易传》中才展现出宇宙生成图式，那是带有道家和阴阳家思想影响的痕迹。汉代董仲舒建立天人感应的神学宇宙观，由于天神形象过于显露，作为哲学世界观未免有点粗糙。后来经过玄学与道、佛二教的思想交融，到周敦颐的《太极图说》再阐发了宇宙形成和万物化生的图式。从太极这个范畴的内涵来说，是可以引向唯物主义，也可以引向唯心主义，本是个无定质的东西。张载并没有使用它，而是明确用太和之气作为宇宙万物的本原。二程也回避使用太极，而直接用“理”或“天理”作为宇宙的本体，是万事万物所以然的终极原因，

① 《遗书》卷五

这种无人身的理性，实际上是代替了传统儒学中“天”的主宰地位。

由于传统儒学的思想核心，是要为封建伦理纲常的永恒合理性作出论证。如果仍然用天命作解释，固然方便简单，但缺乏哲学的思辨性，同时还有点外在强加于人的意味。周敦颐用太极生阴阳，经过五行、四时的推衍到万物化生，然后归结到以中正仁义而主静，作为做人的最高标准，这样论证未免转折太多。张载要由太和之气，推衍出父子君臣是天下之定理，同样使人感到缺乏中间环节。他在《西铭》中提出“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。”即认为人禀受充塞天地之气而成其体，禀赋天地之气的精华以成其性，正是通过天地之性这一中间环节，证明人性本善，只要穷神知化，存心养性，就能够遵守封建伦理纲常，与天地合德。张载经过这样一番转折，总算将宇宙与人生相互沟通，但将自然界具有物质属性的气，转化为属于道德范畴的人性，其中是不无勉强之处。从宇宙观如何推衍到人性道德问题，张载的气本论看来是有缺陷的。

反观二程直接以“理”或“天理”作为宇宙本体和万事（包括社会人事）万物所以然的根源，这个“理”既是充塞宇宙，又是永恒不变，如说：“天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。”“百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些子道多，元来依旧。”①这是说，所有存在都是合理的，都是由理所规定的，所谓“万事皆出于理”，“万物皆只是一个天理。”②“万物无一失所，便是天理。”“天理鼓动万物如此”③等等。既然万事万物都由理或天理所决定，那么要说“父子君臣，天下

① 《遗书》卷二上
② 《遗书》卷二上
③ 《遗书》卷五

之定理，无所逃于天地之间。”“夫天之生物也，有长有短，有大有小，君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，岂可逆哉！”① 即要论证封建伦理纲常及其等级制度的合理性，就大可以顺理成章了。自是传统儒学中的天命论就逐渐为天理观所代替，哲学思辨性加强了，人们表面上似乎可以摆脱外在天命神权的重压，但换来的是内心更加自觉来依从天理行事，遵守封建伦理纲常，既是理该如此，又是分该如此。否则就是伤天害理和不守本分，而为世人所不容。二程之所以成为理学的奠基人，与他们树立理本论的世界观所作出的贡献是分不开的。

按照二程的思想理路，他们对张载将人性论和认识论作两个层次的区分，基本上是同意的，但也作了一些修正。如张载讲的天地之性，后来程颐、朱熹等就讲成为天命之性、义理之性。这样改称不是偶然的，程颢就说过，“穷理尽性，以至于命，三事一时并了。”②程颐也说：“在天为命，在义为理，在人为性，呈于身为心，其实一也。”③他在回答邵伯温问“孟子言心、性、天只是一理否”时说：“然，自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心。”④二程将天命、义理、心性等范畴的内涵联结在一起，所以后来称为天命之性特别是义理之性，与理本论的世界观更能互相对应。

在认识论方面，程颐也讲格物致知、即物穷理。但他不像张载那样，将见闻之知与德性之知截然分途。当有人问及：“格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？”他回答说：“怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明

① 《遗书·语录》
② 《遗书》卷二上
③ 《遗书》卷五
④ 《遗书》卷十八

日以格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。”①他这里所讲格物穷理，还是比较符合认识事物的程序的。至于要学问有得，则认为不能只靠见闻之知，他说：“大凡学问，闻之知之皆不为得，得者，须默识心通。”②这就是从感性进入理性认识阶段。但由于二程坚持理本论的世界观，故最终穷理还是向内而不是向外。程颐提出“理与己一”的命题，终于说“格物之理，不若察之于身，其得尤切。”③又说：“近取诸身，百里皆具。”④“学莫贵于自得，得非外也。”⑤这就终于陷入唯心论的先验论了。不过程颐几处强调：“须是集众理，然后脱然自有悟处。”“自一身之中至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处。”⑥这里所谓“悟”和“觉”，并不完全是无源之水，见闻之知与德性之知，程颐还是承认两个层次之间的联系，这比张载是前进了一步。

以上远非对二程思想作全面分析和评价，只是从对张载思想的几点异同比较中，试图从一个侧面说明二程思想在理学中的历史地位。

① 《遗书》卷十八
② 《遗书》卷十七
③ 《遗书》卷十七
④ 《遗书》卷十五
⑤ 《遗书》卷二十五
⑥ 《遗书》卷十七

兼综儒道佛　契合理情神

——读东坡诗词论苏轼入世与出世思想的矛盾统一

苏轼（1037—1101），字子瞻，号东坡居士，四川眉山人。他是我国北宋时期的大文学家，韩潮苏海，正反映出苏文的雄伟奔放气魄。他对诗词的创作，带有“以文为诗，以才学为诗”和“以诗为词”的特点，即表现为散文化和议论化。他所写诗词，不但有独特的艺术风格，同时具有丰富的思想内容，对政治生活的感受，人生哲理的探索，在诗词中达到情理交融的境界。本文主要通过对东坡诗词读后，论证他入世与出世思想的矛盾统一。

一

苏轼出身于一个封建知识分子家庭。他父亲苏洵有文才，但没有考取进士，所以把希望寄托在两个儿子身上。苏轼自幼深受儒家传统思想的教养和影响，少年时就“奋厉有当世志”①，即怀有远大的政治抱负。他21岁考取进士，走入仕途，在上给皇帝的策论中，多是主张仁政、德治的一套。总之，忠君报国、勤政爱民，成为苏轼一生的政治信条。

但是苏轼一生从政，道路却很不平坦。当时北宋积贫积弱之

① 苏辙：《东坡先生墓志铭》

势逐渐形成，新旧党争彼起此伏。苏轼原来反对王安石变法，但也不完全赞成司马光的“元祐更化”。他把“报国”、“便民”原则置于派争之上，这种政治态度应该是对的，可是却因此在夹缝中两面不讨好。他在“乌台”诗案受诬陷后，一直多被排斥在外，还被贬官到岭南的惠州和海南的琼州。“九死南荒吾不恨，兹游奇绝冠平生”①。诗人对此还是抱着乐观的态度。

不过苏轼尽管仕途失意，但忠君报国之心并未改变。如他追悼宋神宗的诗句：“政已三王上，言皆六籍醇。”“典礼从周旧，官仪与汉隆。”这都表现出他的敬仰心情。结句是“余生卧江海，归梦泣嵩邙”，这里对皇帝的感念还是十分真切的。他写的《次韵王郁林》诗，首句“晚涂流落不堪言”，下面应是牢骚满腹，可是中间两联却说：“汉使节空余皓首，故侯瓜在有颓垣。平生多难非天意，此去残年尽主恩。”这与他写的一道《满庭芳》词：“老去君恩未报，空回首，弹侠悲歌”，思想感情还是一致的。“报国无成空白首，退耕何处有名田。”② 他对此不能不深表遗憾。然而他的耿耿忠心，还是不愿埋没，所以在《过岭寄子由》诗中仍说：“投章献策谩多谈，能雪冤忠死亦甘。一片丹心天日下，数行清泪岭云南。”对封建王朝的尽忠报国，正是苏轼入世思想的精神支柱。

当然，苏轼也不是无条件尊君的，立足点是在惠民。所以他说：“先王旧德在民心”。又说：“尊主庇民君有道，乐天知命我无忧。”③相反对那些祸国殃民的昏君佞臣，他在一些政治讽刺诗中，却给以公开谴责。如所写《骊山绝句》：“功成虽欲善持盈，可叹前王恃太平，辛苦骊山山下土，阿房才废又华清。”“几变雕墙几变灰，举烽指鹿事悠哉，上皇不念前车戒，却怨骊山是祸胎。”这

① 《六月二十日夜渡海》
② 《秋兴》
③ 《次韵答邦直子由》

里就说到周幽王、秦始皇父子和唐玄宗等历代帝王，并把骊山作为历史的见证。他还写了一篇《荔枝叹》："十里一置飞尘灰，五里一堠兵火催，颠坑仆谷相枕籍，知是荔枝龙眼来。""永元荔枝来交州，天宝岁贡取之涪，至今欲食林甫肉，无人举觞酹伯游。"这里讲的是汉永元和唐天宝年间，交州和涪州给朝廷岁贡荔枝的故事。由于催送者急如星火，弄到人民"奔驰死亡，罹猛兽毒虫之害者无数"，故苏轼在诗中，发出"宫中美人一破颜，惊尘溅血流千载"的强烈谴责，他不但在讲历史，并且还联系现实："君不见武夷溪边粟粒芽，前丁后蔡相笼加，争新买宠各出意，今年斗品充官茶。"这是点名抨击那些为了谄媚主子而"争新买宠"的当朝权贵。"吾君所乏岂此物，致养口体何陋耶！"他对皇帝也有微词了。

由此可见，苏轼认为封建帝王及其臣僚的好坏，是"惠民"还是"残民"，是作为一条相当重要的划分标准。"细雨足时茶户喜，乱山深处长官清。"① 对此他是感到满意。但当时的情况，却是"而今风物那堪画，县吏催钱夜打门。"② 这就有点大煞风景了。苏轼对一些比较关心人民疾苦的官吏，表示敬仰之情。如《赠王庆源》诗："遇民如儿吏如奴，吏民莫作长官看，我是识字耕田夫。""芋魁饭豆吾岂无。"这里形象地描述出一个爱民如子，平易近人，生活上又不搞特殊的"长官"。当然像这样的"好官"是很少的，大多数是封建贵族官僚，都是一些贪婪残暴和巧取豪夺的家伙。苏轼在《许州西湖》诗中，就曾斥责那些不顾连年饥荒，反而为了春游而强迫民工开湖的地方官。他在《李氏园》一诗中，对当年军阀李茂贞的横行霸道："当时夺民田，失业安敢哭。""此亭破千家，郁郁城之麓。"可是如今已经园林易主，留下"破墙围古屋"，

① 《新城道中》
② 《朱陈村嫁娶图》

因而发出“人生营居止，竟为何人卜”的慨叹。也是对那些“夺民田”甚至“破千家”的封建权贵，进行深沉的控诉。

苏轼一生从政，但“一肚皮不合时宜”，没有得到当权者的赏识。他虽然屡遭贬斥，可是在历任地方官吏时，仍在力所能及之内，为人民做些好事。如兴修水利，改进农业生产条件，救灾备荒，减轻赋税，以至粜粮施药等方面，他都做到不遗余力。在徐州任上，他指挥民工战胜黄河决口的灾患，保全了人民的生命财产。在杭州任上，他发起疏浚西湖，增加农田灌溉的效益。据说苏轼在地方上曾深受人民的爱戴，以至“家有画像，饮食必祝，又作生祠以报”①。

在苏轼从政的一生中，始终是抱着儒家勤政爱民的信条。他不像有些人口惠而实不至，而是“果断而力行”②，苏轼的处世态度是“治生不求富，读书不求官。”③ 但他既作为朝廷职官，所关心的却是“农事安可忽”，“民病何时休？”④ 因而发出“王事谁敢诉，民劳吏宜羞”⑤ 和感叹。他并为此而感到自疚：“窃禄忘归我自羞，丰年底事汝忧愁。”⑥ “平生所惭今不耻，坐对疲氓更鞭棰。”⑦ 他甚至对于狱中的囚徒，在除夜值班时，也曾题诗于壁，以表哀怜之意：

> 除日当早归，官事乃见留，执笔对之泣，哀此系中囚。小人营糇粮，堕网不知羞。我亦恋薄禄，因循失归休。不须论贤愚，均是为食谋，谁能暂纵遣，闵默愧前修。

① 《宋史·本传》
② 《辩试馆职策问札子》
③ 《送千乘、千能两侄还乡》
④ 《和赵郎中捕蝗见寄次韵》
⑤ 《和子由》
⑥ 《山村五绝》
⑦ 《戏子由》

苏轼在诗中，不单是对囚徒的怜悯。当时人民之所以犯罪，认为也无非为衣食所驱。联系他自己，也是因为留恋微薄的官俸而没有去职。因而发出“不须论贤愚，均是为食谋”的议论。苏轼这里将囚犯和作官相比，在封建官僚中，这种思想可以说是前无古人的。

不过苏轼既讲“读书不求官”，而又是“恋薄禄”，“为食谋”，这是否有点矛盾呢？我认为“不求官”只是不去特别钻营，至于封建知识分子循例作官，也要穿衣食饭，不能连“薄禄”都不要，苏轼的“尊主”为的是“庇民”，他并不趋附皇帝和当道权臣，“希合”“以求进用”①。他对严子陵与汉武帝的遇合，也只看成是“君臣一梦，今古虚名”②。对商山四皓称赞为：垂老区区岂为身，微言一发重千钧。始知不见高皇帝，正是商山四老人”③。这里正说明他对君臣际遇的看法。他不是无条件尊君，为的是不愿作佞臣。史书称赞他“刚正嫉恶”，“遇事敢言”④。“忠规谠论，挺挺大节”⑤，正说明苏轼的为人。他自己在诗中也说：

> 我生无田食破砚，尔来砚枯磨不出。我虽穷苦不如人，要亦自是民之一，形容虽似丧家狗，未肯弭耳争投骨。（《次韵孔毅甫久旱已而甚雨》）
>
> 吾闻君子，蹈常履素。晦明风雨，不改其度。平生丘壑，散发箕踞。坠车天全，颠沛何惧。（《孟嘉解嘲》）

苏轼在贬逐生活中，不怕颠沛流离，不作“争投骨”的“丧家狗”，他认为这才真正是儒家君子的风度。他虽屡经挫折，却并不怨天尤人，而是随遇而安，不以穷达易志。当他与弟弟苏辙同时

① 《乞郡札子》
② 《行香子·过七里滩》
③ 《送乔仝寄贺君》
④ 李焘：《续资治通鉴长编》
⑤ 《宋史·本传》

被贬谪到海南和雷州两地时，曾作诗述怀：

莫嫌琼雷隔云海，圣恩尚许遥相望。平生学道真实意，岂与穷达俱存亡？天其以我为箕子，要与此意留要荒。他年谁与作地志，海南万里真吾乡。（《寄子由》）

这几句诗写得情理交融，既表述了分离两地的兄弟情怀，又反映出关心君国的政治抱负。他要把万里南荒当作自己的家乡，不以穷达为意，他能有这种思想感情是不简单的，可能是在长期的贬逐生活中，较多接近群众，因而缩短了与劳动人民之间的思想距离。如他在另一首诗中写道：

农夫告我言：勿使苗业昌，君欲富饼饵，要须纵牛羊。再拜谢苦言，得饱不敢忘。（《东坡》）

这几句诗写得朴质无华，可以说是“坦率见真情”①，显示出真情的流露。苏轼的入世思想，从儒家勤政爱民的观念出发，虽经多年挫折，他不但没有离开人民，反而从感情上更加靠近，作为封建士大夫，苏轼这种变化是难能可贵的。虽然他也说过“农事谁当劝，民愚亦可怜”②等一类的话，对人民也有恩赐观点和轻视的地方，但与同时代的官僚相比，也算相当难得了。

二

上面我们论述了苏轼人生观中积极入世的一面，但不等于说他的思想没有矛盾。虽然他自幼受儒家思想的熏陶；但苏辙又说他少年时就爱好《庄子》，曾说：“吾昔有见于中，口不能言，今见庄子，得吾心矣。”③可见又相当受到道家思想的影响。他后来

① 《次韵答王巩》
② 《荆州》
③ 《东坡先生墓志铭》

在诗中也说："清诗健笔何足数，逍遥齐物追庄周"①，就是这方面意识的流露。

苏轼出世与入世思想的矛盾，也可以从他的两句诗中得到表述："早岁便怀齐物意，微官敢有济时心。"② 自是"齐物志"与"济时心"便成为苏轼思想中交织着的矛盾。当然，由于苏轼具有"丈夫重出处，不退要当前"③ 的坚毅气质，他对人生处世并不轻易退让，但由于长期处于逆境，使他入世的积极性不能不受到影响。如在《常润道中有怀钱塘寄述古》诗中，他一面自行检讨，觉得"年来事事与心违"，因而不得不发出"世上功名何日是，樽前点检几人非"的感叹。并提出"俗俭真堪着腐儒"，"经营身计一生迂"的自我反思。"岂意残年踏朝市，有如疲马畏陵坡"④，他是感到有点力不从心。"官事无穷何日了，菊花有信不吾欺"⑤。"贫病只知为善乐，逍遥却恨弃官迟⑥。"功名富贵俱逆旅"，"挂冠而去真秋毫"⑦。这些诗句表明他对"官事"有点厌烦，思想是退坡了。"搔首赋归欤，自觉功名懒更疏。若问使君才与术，何如？占得人间一味愚。"⑧ 这首词标题是《自述》，他感到自己在人间是干了蠢事。他自责自问："长恨此身非我有，何时忘却营营？"解决的办法，只能是"小舟从此逝，江海寄余生。"⑨ 这是从消极避世中找出路了。

宦途的挫折，对功名富贵观念的淡化，另一方面使苏轼感到

① 《送文与可出守陵州》
② 《和柳子玉过陈绝粮》
③ 《和子由苦寒见寄》
④ 《次韵周邠》
⑤ 《次韵张十七九日赠子由》
⑥ 《姚屯田挽词》
⑦ 《赵阅道高斋》
⑧ 《鹧鸪天》
⑨ 《临江仙》

人生的虚幻。所谓“半生弹指声中”，“休言万事转头空，未转头时皆梦。”① 从而他唱出这样的词句：

美酒一杯谁与共？樽前舞雪狂歌送。腰跨金鱼旌旆拥，将何用？祇堪妆点浮生梦。（《渔家傲》）

“腰跨金鱼旌旆拥”，这是高级官僚的派头，表现出何等威风，但这有什么用呢？无非是“浮生梦”中的点缀罢了。苏轼在有名的《念奴娇·赤壁怀古》词中，就用“人间如梦，一樽还酹江月”作为结句，就可以看到他的心情了。“回头自笑风波地，闭眼聊观梦幻身”②，由于经历了“风波地”，才导致出“梦幻身”，其中的因果关系，不是说得很清楚吗？

苏轼由于年华已逝而抱负难伸，这种进入老年的伤感心情，对他思想退坡当然也有影响。虽然他对此并不十分心甘。他在《故李承之侍制六丈挽词》中，一方面说：“材大古难用，老死亦其宜”；另方面又说：“清朝竟不用，白首仍忧时。”在《送张天觉》诗中则说：“祝君如此草，为民已恫瘝。我亦老且病，眼光腰脚顽。”他虽然感到自己“老且病”甚至会“老死”，但仍存“忧时”，“为民”之心。所谓“白发未成归隐计，青衫傥有济时心”③，正是他思想矛盾的反映。不过尽管如此，他还是随着年岁的推移，日益感到世情的虚幻。“漂流二十年，始悟万缘虚。”“四十七年真一梦，天涯流落涕横斜”④“我老心已灰”，“此生如幻耳。”⑤“与君各记少年时，须信人生如寄”⑥。抚今追昔，叹人生如幻如寄，自然会引起伤老情怀，下面且引《东坡词》中的几段自白：

① 《西江月》
② 《次韵王廷老退居见寄》
③ 《次韵子由送千之侄》
④ 《天竺寺》
⑤ 《戏公择》
⑥ 《西江月·送钱侍制》

情未尽，老先催，人生真可咳。他年桃李阿谁栽，刘郎双鬓摧。（《阮郎归·苏州席上作》）

卖剑买牛真欲老，乞浆得酒更何求，愿为辞社宴春秋。（《浣溪沙·自适》）

无可奈何新白发，不如归去旧青山，恨无人借买山钱。（《浣溪沙·感旧》）

世情未尽，老已先催，白发新添，不如归去，这就成为产生苏轼消极避世思想的又一因素。

政治上的连遭波折，生理上的日渐衰颓，使苏轼在精神和心情上受到很大的压力，他有时想到纵情诗酒，归老山林，甚至在醉乡中求得慰藉；也有时想要参禅事佛，学道寻仙，以求能解脱人间。但他是想了却尘缘，然而又是尘缘未断，“还从世俗去，永与世俗忘”①，思想上仍然呈现着复杂矛盾状态。

在苏轼的诗词中，有不少地方是对美酒的歌颂，对醉乡的仰慕。如《和子由除日见寄》诗中有句说：“人生行乐耳，安用声名藉。”“临池饮美酒，尚可消永日。”若单从这几句诗来看，他的心情是比较洒脱；但若从全诗来分析，我觉得是他在感时伤逝中所形成的逆反心里，并无多少“人生行乐”的享乐主义思想。这首诗是他对弟弟子由除夕寄诗的和作，诗中表述了抚今追昔的兄弟情怀，并以诗酒作为离情的慰藉。“念为儿童岁，屈指已成昔。往事今何追，忽若箭已释。感时伤事变，所得不偿失”。“胡为独多感，不见膏自炙，诗来苦相宽，子意远可射。”“诗成十日到，谁谓千里隔。一月寄一篇，忧愁何足掷。”从上面这些诗句看来，他要通过“饮美酒”来“消永日”，只能算是苦中作乐，所谓“强欢虽有酒，冷酌不成席。”兄弟远隔千里，只好以诗酒消愁。要说是“人生行乐耳”，恐怕是他无可奈何的自我慰藉之词罢了！

① 《游惠山》

下面我们再看几段东坡有关咏酒的诗词：

使我有名全是酒，从他作病且忘忧。……醉有真乡我可侯。（《次韵王定国得晋乡酒相留夜饮》）

辜负金尊绿醑，来岁今宵园否？酒醒梦回愁几许，夜阑还独语。（《谒金门·秋感》）

急流勇退岂无人，醉里微言却近真。（《赠善相程杰》）

我观人世间，无如醉中真。惜哉知此晚，坐令华发新。（《饮酒》）

薄薄酒，饮两钟。美恶虽异醉暖同。百年虽长要有终。达人自达酒何功，世间是非忧乐本来空。（《薄薄酒》）

这里所说饮酒，无非可以一时醉暖，借以忘忧。就像曹操说的，“何以解忧，唯有杜康。”但到酒醒梦回，夜阑人静，还不是愁思依旧？所以“达人自达”，并非酒的功劳，最后他还是归结到“世间是非忧乐本来空”，这就要从出世间来寻求解脱了。

三

上面分析了苏轼所以产生人生虚幻和避世思想的原因。他忧时伤老，虽欲借酒浇愁，仍是难寻解脱。他早年喜读《庄子》，后来又常与僧徒交游，那么他是否从悟道逃禅中来求得出路呢？看来还是值得研究。

苏轼之所以会有点出世思想，是由于他对人间和世情的不满。他在一首咏七夕的词中说：“相逢虽草草，长共天难老。终不羡人间，人间夜似年”①。牛郎织女聚会的时间虽短，但并不羡慕人间。

① 《菩萨蛮》

人间长夜如年，那不是令人难受吗？我看这是东坡在借题发挥，因为他对世情已感到厌烦，“自笑浮名情薄，似与世人疏略，一片懒心双懒脚，好教闲处着。”① 于是只好用疏懒来应付。他在《送路都曹》诗中说：“我亦倦游者，君恩系疏慵。怀哉江南路，会作林下逢。”这里是有点倦鸟知还的味道，连君恩也懒理了。正是在这种思想情况支配下，他在《和宋笔游西池次韵》诗中，就唱出“自笑区区足官府，不如公子散神仙”的结句。这不是白日飞升的神仙，不过是想象神仙那样过闲散生活罢了。

在苏轼的心目中，服膺的是范蠡和陶潜式的人物。“何日五湖从范蠡，种鱼万尾橘千头”②，“公稽且作须臾意，从此归田策最良。”③这里讲的范蠡，虽是作为送人的诗句，其实是借题发挥，语意双关。至于对陶潜，东坡写了大量和陶诗，特别对桃花十分向往。如他在《书王定国所藏烟江叠嶂图》的长诗中，就有一段议论：

> 君不见武昌樊口幽绝处，东坡先生留五年。……桃花流水在人世，武陵岂必皆神仙。江山清空我尘土，虽有去路寻无缘。还君此画三叹息，山中故人应有招我归来篇。

这里他认为只要人世间有个桃源，像武陵人那样何必都是神仙呢？可惜无缘找到桃源的去路，唯有等待山中故人的召唤了。从这里也可以看到东坡对待神仙的态度。他在《奉和陈贤良》诗中也说：“身外浮名休琐琐，梦中归思已滔滔。三山旧是神仙地，引手东来一钩鳌。”东坡是不相信海外求仙的，他在《骊山绝句》中就曾明确指出：“海中方士觅三山，万古明知去不还。”对世俗观念中的

① 《谒金门·秋兴》
② 《次韵送张山人归彭城》
③ 《乞会稽将去汶公乞诗》

神仙，看来他并不太感兴趣。

从以上的分析，我认为苏轼之所以讲“逍遥齐物追庄周”，并非真要修仙入道，只是厌对落拓的人生，因而要寻求精神上的寄托和解脱。至于东坡自称居士，是否真正受过佛徒的洗礼呢？他在《赠宝长老》诗中确是这样说过：“稽首愿师怜久客，直将归路指茫茫。”在茫茫尘世中何处是人生的归宿？他可能诚心向宝觉大师求教，但没有看出接受到什么妙偈禅机。他在《送春》诗中，却说“梦里青春可得追，发丝禅榻两忘机。恁君借取法界观，一洗人间万事非。”看来佛家思想，也只不过是将世情看破，泯灭掉人间万事的是非而已。

在东坡诗中有一首比较奇特的，标题是：《吴子野绝粒不睡过作诗戏之，芝上人陆道士皆和，予亦次其韵》。

聊为不死五通仙，终了无生一大缘。独鹤有声知半夜，老蚕不食已三眠。怜君解比人间梦，许我时逃醉后禅。会与江山成故事，不妨诗酒乐新年。

这里吴子野来个绝粒不睡，并非绝食自杀，大概是属于道门辟谷引气的一类修炼方法。但却招来芝上人陆道士纷纷和诗作戏，东坡居士也来凑热闹。他说吴子野想作个不死的五通仙，以了却“无生”这一大因缘。后面又是笔锋一转，联系到芝上人的梦斋。这个和尚将人间比作梦幻，好像有点可怜。但东坡这样说也不过是以五十步笑百步，他自己何尝不是低唱“人间如梦”？不同之处可能一般和尚并不喝酒，他则是以酒忘忧，所以要求容许他醉后逃禅。由此可见，东坡并非志在参禅证道，只是像醉乡一样，将仙山佛国作为他逃离现实的避风港罢了。

在东坡诗词中，如说：“问禅时到长干寺，载酒闲过绿野堂。”① 这里“问禅”与“载酒”相对，心情是颇为闲适，但有时却有点

① 《次韵许遵》

伤感。如说："他年京国酒，泫泪攀枯柳。莫唱短因缘，长安远似天"① 京国酒，短因缘，泪柳谁攀，长安何处？就不能不感慨系之了。类似的心境，东坡还写过一首《悼朝云诗》：

苗而不秀岂其天，不使童乌与我玄。驻景恨无千岁药，赠行唯有小乘禅。伤心一念偿前债，弹指三生断后缘，归卧竹根无远近，夜灯勤礼塔中仙。

朝云是苏轼的爱妾，贬谪时随同南迁，后病逝于惠州。她曾跟从比丘尼义冲学佛，将死时诵金刚经四句偈而绝，后葬在栖禅寺松林中。东坡与朝云患难相依，这首悼诗写出了真实的感情。但小乘禅代替不了千岁药，佛法也难以保障三生的姻缘，东坡只好"勤礼塔中仙了"。

总的说来，东坡这个居士，并非诚心学佛之徒，有时只是作为虚幻人生的一种寄托，有时则借此以求得清闲。如说"我老人间万事休，吾亦洗心从佛祖。"②"青春不觉老朱颜，强半销磨簿领间，愁客倦吟花似酒，佳人休唱日衔山。共知寒食明朝过，且赴僧窗半日闲。命驾吕安邀不至，浴沂曾点暮方还。"③ 从这些诗中是可以看出苏轼的不同心境。其实，苏轼也讲不参禅、不学禅，如说：

使君那暇日参禅，一望丛林一怅然，成佛莫教灵运后，着鞭从使祖生先。（《虔州八境图》）

来往三吴一梦间，故人半作冢累然。独依旧社传真法，要与遗民度厄年，赵叟近闻还印绶，竺翁先已返林泉。何时策杖相随去，任性逍遥不学禅。（《仆去杭五年，吴中仍岁大饥疫，故人往往逝去。闻湖上僧舍，不复往

① 《菩萨蛮·感旧》
② 《送刘寺丞赴馀姚》
③ 《曾元恕游龙山吕穆仲不至》

日繁丽。独净慈本长老学者益盛，作此诗寄之》）

这里前一首诗，讲的是人家无暇参禅，似还可以理解，但后一首是专为寄赠净慈本长老的诗，又愿意策杖相随，何以结句提出“任性逍遥不学禅”呢？我认为这正是苏轼思想的特点。他对佛道两家思想，也无非是为我所用，就像写文章那样，“如行云流水”，“常行于所当行，常止于不可不止。”① 他把学道参禅与寻诗载酒，往往等如是观。苏轼出世与入世思想之所以复杂纷繁。对此是不无关系。

四

上面分别头论述了苏轼入世与出世思想的矛盾，那么这两者之间能否可以达到统一呢？统一的思想基础又是什么？我认为这些都值得研究和探讨。苏轼一生从政，却又淡于功名；他为官屡遭贬谪，却又坚韧不拔。伤老忧时，虽追忆着人间梦幻；仁民爱物，仍忘不了家国情怀。正因为在苏轼的人生观中，既讲究儒家的积极入世，又仰慕道家的顺应自然，兼了解佛教的破除执著。所以在他的思想中虽充满着矛盾，却能通过自我调节、消解而取得平衡。他把入世与出世的思想矛盾，引导到适时应物、随遇而安的境地上去。“细看造物初无物，春到江南花自开。”② “人间所得容力取，世外无物谁为雄。”③ 这里讲入世间靠的是人力，但整个宇宙还得顺应自然，这两者如何联系，可能构成东坡的天人合一思想。“人笑年来三黜惯，天教我辈一樽同。”④ 也就是这种思想的写照。

① 《答谢民师书》
② 《次荆公韵》
③ 《海市》
④ 《与秦太虚参寥会于松江，而关彦长徐安中适至，分韵得风字》

这里有一点还要指出，苏轼是承认人应该有七情六欲，不像有的道学家，整天板着面孔，大讲什么存天理、去人欲的说教。其实这些人也未必六根清净。而东坡却从不装模作样，作风上是平易近人。在东坡诗词中，我认为也有不少情理交融的佳作，直抒胸臆，契合自然，使人有妙语通神之感。下面举几首诗词作例：

东风未肯入东门，走马还寻去岁村。人似秋鸿来有信，事如春梦了无痕。江城白酒三杯酽，野老苍颜一笑温。已约年年为此会，故人不用赋招魂。（《正月二十日与潘郭二生出郊寻春，忽记去年是日同至女王城作诗，乃和前韵》）

人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西，老僧已死成新塔，坏壁无由见旧题。往日崎岖还记否？路长人困蹇驴嘶。（《和子由渑池怀旧》）

三入承明，四至九乡，问书生何辱何荣？金张七叶，纨绮貂缨。无汗马事，不献赋，不明经。成都卜肆，寂寞君平。郑子真岩谷躬耕。寒灰炙手，人重人轻，除竺乾学，得无念，得无名。（《行香子·寓意》）

清夜无尘，月色如银，满斟时须满十分。浮名浮利，休苦劳神。叹隙中驹，石中火，梦中身。虽抱文章，开口谁亲，且陶陶乐尽天真。几时归去，作箇闲人。对一张琴，一壶酒，一溪云。（《行香子·述怀》）

东坡这几首诗词，格调明快，确是像行云流水那样舒卷自如。其中有些既抒情而带有议论的佳句，可以导致探讨人生的哲理。但这里并无虚伪的说教，而是使入世与出世思想，做到情理交融，不着痕迹。兼综儒道佛，契合理情神，这是东坡诗词所能达到的思想境界，又是表现出与众不同的艺术特色。

当然，由于苏轼是我国古代封建社会中的知识分子，不可避

免地有他自身存在的局限。封建士大夫的生活方式和思想感情，也会给人带来不健康的情绪。如东坡的某些诗词，使人读后会有消极、颓唐的感觉，以至导引出淡淡的哀愁，这也是应该承认的。

凉夜霜风，先入梧桐，浑无处回避衰容。问公何事，不语书空？但一回醉，一回病，一回慵。秋来庭下，光阴如箭，似无言有意伤侬。都将万事，付与千钟。任酒花白，眼花乱，烛花红。（《行香子·秋兴》）

世事一场大梦，人生几度秋凉。夜来风叶已鸣廊，看取眉头鬓上。酒贱常愁客少，月明多被云妨。中秋谁与共孤光？把盏凄然北望。（《西江月·黄州中秋》）

这是东坡在秋日填词，本已有点霜风萧瑟的味道，加上他宦途波折，尘海飘零，难避衰容，谁偕病酒？使他不能不产生世情如梦的消极、颓唐意绪。同时由于苏轼颇有点君子安贫、达人知命的思想，虽有打破名缰利锁的一面，却带来了精神空虚，并进而抹煞是非美恶的差别。下面用他《薄薄酒》诗一首，略作分析。

薄薄酒；胜茶汤。粗粗布，胜无裳。丑妻恶妾胜空房。五更待漏靴满霜，不如三伏日高睡足北窗凉。珠襦玉柙万人祖送归北邙，不如悬鹑百结独坐负朝阳。生前富贵，死后文章。百年瞬息万世忙，夷齐盗跖俱亡羊。不如眼前一醉，是非忧乐都两忘。

东坡这一首虽有点类似打油诗，说“聊以发览者之一笑”，但毕竟反映他思想的一个侧面。他鄙视功名富贵，而愿意过贫穷闲散的生活，这一点本来是无可厚非。但他要从醉乡中来忘却是非忧乐，从“百年瞬息”中把“夷齐盗跖”同等看待，这就和《列子·杨朱篇》的思想接近了。这种抹煞是非美恶的观念可能是来自庄子的齐物论，作为人生观，这种思想是不健康的，是封建士大夫在失意时一种无可奈何心境的反映。

苏轼思想中可贵的地方，就是不以穷达易志。正如我上文引

他寄子由诗中所说："平生学道真实意，岂与穷达俱存亡。"但是人生什么时候穷达？为什么会有穷达？他觉得是难以捉摸，因而不能不产生宿命思想。

> 莫负黄花九日期，人生穷达可无时。十年且就三都赋，万户终轻千首诗。天静伤鸿犹戢翼，月明惊鹊未安枝。君看六月河无水，万斛龙骧到自迟。（《杭州牡丹开时，仆犹在常润，周令作诗见寄，次其韵。复次一首送赴阙》）

> 蜗角虚名，蝇头微利，算来著甚乾忙。事皆前定，谁弱又谁强？且趁闲身未老，尽放我些子疏狂。百年里，浑教是醉，三万六千场。思量能几许，忧愁风雨，一半相妨；又何须抵死说短论长。幸对清风皓月，苔茵展云幕高张。江南好，千钟美酒，一曲满庭芳。（《满庭芳·警悟》）

这里苏轼承认人生穷达是无法掌握的，也不知什么时候会到来，好像是带有点偶然性。但为什么会出现这种偶然性，也是难以解释，只好归结到自然命运的安排，从而走向了宿命论。东坡对于名利，所以觉得没有什么值得奔忙的地方，原因是"事皆前定"，谁强谁弱不是靠奔忙努力所能做到，因而对世事也无需"说短论长"，不如在有生之年，过醉梦中的"疏狂"生活。宿命思想虽然是消极的，但能够使人随遇而安，同时可以给人精神上的慰藉，苏轼入世与出世思想所以从矛盾中能够得到契合，与此也不无关系。

兼综儒道佛，苏轼的思想来源是复杂的，但也有其共通的地方。如众所周知，儒家孔孟是讲究天命的；道家庄子虽然逍遥齐物了一番，到头来还得承认"知其不可奈何而安之若命"，即不能不受到命的支配。苏轼最为仰慕的大诗人陶渊明，也是讲"穷达不可外求"，并高唱"乐夫天命复奚疑"人物。至于佛教讲的因缘和合，说到底也无非是宿命论的变种。苏轼正是受这三教中类似

的共同思想的影响，所以才唱出“乐天知命我无忧”和“弹指三生断后缘”的诗句。这里无论是带有乐观还是悲观的情绪，读东坡诗词，往往使人感觉到在情理交融中达到精神上的和谐一致。固然在苏轼思想中，有它积极进取与消极颓唐的两面，但要从矛盾中来求得统一，却并非容易的事。而东坡在诗词中，能致力于消解这些矛盾，从而取得初步成效，这是应该肯定的。

用东坡诗词作为资料来论证苏试入世与出世思想的矛盾统一，这里只能作为一种尝试。不当之处，敬请方家同人，不吝指正。

岭南江门学派在宋明理学及中国传统文化中的历史地位

由陈白沙、湛甘泉创立和承传的江门学派，在宋明理学中自成一家，在岭南文化史上占居重要地位。但对其学术思想的评价，在历史上所起的作用，前人的看法多有分歧，现拟通过对这个问题的研究，从一个侧面看岭南文化在我国传统文化中的地位。

一

对明代各学派思想的评价，黄宗羲编写的《明儒学案》，是一部比较权威的著作。书中立有《白沙学案》，开头一段“按语”，可以算是对白沙创立的岭南江门学派的总评：

有明之学，至白沙始入精微。甚吃紧功夫，全在涵养，喜怒未发而非空，万感交集而不动，至阳明而后大。两先生之学，最为相近，不知阳明后来从不说起，其故何也？薛中离，阳明之高第弟子也，于正德十四年上疏请白沙从祀孔庙，是必有以知师门之学同矣。罗一峰曰：白沙观天人之微，究圣贤之蕴，充道以富，崇德以贵，天下之物，可爱可求，漠然无动于其中，信斯言也。故出其门者，多清苦自立，不以富贵为意，其高风之所激，远矣。

黄宗羲这段说评，指出明代的学术思想，到白沙开始进入“精微”阶段，再到王阳明才加以发扬光大，所以肯定两人之学，

最为相近”。虽然阳明没有提过白沙，但他的弟子薛中离却上奏皇帝请以白沙”从祀孔庙”，即承认与阳明之学是同道中人。宗羲还称赞白沙的道德品格，不强求富贵而造就一代“高风”，为世人所景仰。对白沙学术成就和地位，宗羲概括说：

> 先生之学，以虚为基本，以静为门户，以四方上下往古来今，穿纽凑合为匡郭，以日用常行分殊为功用，以勿忘助之间为体认之则，以未尝致力而应用不遗为实得，远之则为曾点，近之则为尧夫，此可无疑者也。故有明儒者，不失其矩镬者亦多有之，而作圣之功，至先生而始明，至文成而始大。向使先生与文成不作，则濂洛之精蕴，同之者固推见其至隐，异之者亦疏通其流别，未能如今日也。

这里宗羲概括白沙的学术成就，归结到“作圣之功”，上承濂（周敦颐）、洛（程颢、程颐）之“精蕴”，下启阳明以大成，即承认白沙在正统儒学中的地位。

关于白沙在儒学中的正统地位，在宗羲之前官方似已认可，如在万历二年（1574年），朝廷就诏建白沙家祠，赐额曰：“崇正堂”，对联曰：“道传孔孟三千载，学绍程朱第一支”。并特命翰林院撰写祭文：

> 恭惟先生五岭秀灵，潜心理学，宗濂洛之主静，弄月吟风；接洙泗之心源，鸢飞鱼跃。孝友出处，昭在当时；懿范嘉言，垂于后世。洵一代醇修，足为儒林矜式者也。朝廷重道，至祭于祠，灵明不昧，庶其来歆！①

这里写的当然是官样文章，不过意思是明确的，白沙所行“道”是为朝廷所重视，因为它所维护的是封建道德纲常。对此白沙在《和杨龟山此日不再得韵》诗中也说得很清楚：

① 《陈献章集》第933页。

吾道有宗主，千秋朱紫阳。说敬不离口，示我入德方。义利分两途，析之报毫芒。圣学信匪难，要在用心臧。善端日培养，庶免物欲戕。道德乃膏腴，文辞固秕糠。……顾兹一身小，所系乃纲常，枢纽在方寸，操舍决存亡。胡为谩役役，斫丧良可伤，愿言各努力，大海终回狂！

白沙在诗中承认朱熹是吾"道"的宗主，并肯定道义高于利欲，实质上要维护的是封建纲常。但人们能否做到，却决定于自身方寸之心。这是白沙在京师复游太学时应祭酒邢让之命试和此诗，邢让见后大惊说："龟山不如也。"于是上言朝廷，"以为真儒复出"。自是白沙名震京师，一时名士如罗伦、章懋、庄昶等皆乐从之游，贺钦还执弟子礼。时为成化二年（1466年），白沙年三十九岁①。到成化十八年（1482年），白沙年五十五岁。广东左布政彭韶上疏荐于朝，称之为"醇儒"。彭韶并赠诗曰："白沙陈夫子，抱道真绝奇。林间三十载，于学无不窥。术周才亦足，知崇礼亦卑，珠玉虽因闷，山水自含辉。声名满四海，荐牍遂交驰。"②

从上所述，白沙在生前到身后，作为孔孟程朱的传人，在儒学中居于正统地位，似已得到认可，特别在万历初年，得到"从祀孔庙"的殊荣③，而为人所传颂。

但是对白沙思想评价及其历史作用，并非官方一纸诏书所能论定，同时评价的标准和角度不同也会产生差异。如黄宗羲在《明儒学案·师说》对白沙案语中就说：

先生学宗自然，而要归于自得。自得故资深逢源，与鸢鱼同一活泼，而还以握造化之枢机，可谓独开门户，超然不凡。至问所谓得，则曰静中养出端倪。向求之典册，

① 《陈献章集》第809—810页。
② 《陈献章集》第823、825页。
③ 《明史·陈献章传》

累年无所得，而一朝以静坐得之，似与古人之言自得异。

孟子曰："君子深造之以道，欲其自得之也"。不闻其以自然得也，静坐一机，无乃浅尝而捷取之乎？

今考先生灯学诸语，大都说一段自然功夫，高妙处不容凑泊，终是精魂作弄处。盖先生识趣近濂溪，而穷理不逮；学术类康节，而受用太早。质之圣门，难免欲速见小之病也。似禅非禅，不必论矣。

黄宗羲对白沙以自然为宗的"自得"之学，称其"独开门户，超然不凡"，可谓评价甚高；但操作上"一朝以静坐得之"，却不以为然，讥之为"浅尝而捷取"，"难免欲速见小之病"。当时有指白沙之学为"禅"，宗羲曾为之辩解，谓"先生之学，自博而约，由粗入细，其于禅学不同如此"。罗文庄说："近世道学之昌，白沙不为无力；而学术之误，亦恐自白沙始。"宗羲亦为之申辩说："缘文庄终身认心性为二，遂谓先明心而不见性，此文庄之失，不关先生也。"① 看来宗羲的评价还是比较公允的，但朝廷祭文，称白沙之学宗主静而接心源，虽符合白沙思想实际，却实非程朱理学本色。由是其后对白沙学术思想评价产生较大分歧，实肇基于此。

黄宗羲评价白沙学术，基本上是站在王（守仁）门后学的立场，故以肯定为主。到清初由于王学末流的空疏为人所诟病，朱学在朝廷中仍居统治地位。清人所写的《明史》，是站在朱学立场说话的，所以也看出从白沙到阳明背离朱学的学风。

原夫明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔，师承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁笃践履，谨绳墨，守先儒之正传，无敢改错。学术之分，则自陈献章、王守仁始，宗

① 《明儒学案·白沙学案》

献章曰江门之学，孤行独诣，其传不远。宗守仁者曰姚江之学，别立宗旨，显与朱子背驰，门徒遍天下，流传逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉（靖）、隆（庆）而后，笃信程朱，不迁异说者，无复几人矣。（《儒林传序》）

《明史》这段话，将白沙与阳明放在同一思想流派，与宗羲说法相近。但明确提出明初诸儒皆崇奉朱学，所谓“学术之分”，就是对朱学的背离，是从陈白沙开始。其后经由王阳明的传播，“其教大行，其弊滋甚”，这仍就朱学的立场说话，但这里主要是针对阳明，而认为江门之学是“其传不远”，不过白沙与阳明并列，已承认他在明代开始背驰朱学的历史地位。

《明史》对白沙、阳明的学术评价，虽指出白沙首开明中叶背离朱学风气之先这一事实，但对他自身尚无贬意。可是清初笃信朱学的张伯行却极力指斥阳明、白沙。他声称“自程朱后，正学大明，中经二百年无异说，阳明、白沙起，而道始乱。”①这里将白沙说成是违背“正学”的乱“道”之人。这就将白沙学术思想看作异端邪说了。

清人编《四库全书》，对《白沙集》所写提要，似乎摆出较客观的评述：“史称献章之学，以静为主。其教学者，但令端作澄心，于静中养出端倪，颇近于禅，至今毁誉参半。其诗文偶然有合，或高妙不可思议；偶然率意，或粗野不可响尔，至今毁誉亦参半”。最后借鉴王世贞的议论，得出结句说：“虽未可谓之正宗，要未可谓非豪杰之士也”。这里虽未许白沙为儒学正宗，但不能不承认他是个豪杰之士，这样评价亦颇值得我们玩味。

在白沙各弟子中，后来成就最大的是湛甘泉，故合称为陈、湛理学。甘泉与阳明同时，他比阳明年长 6 岁，但比阳明后死 30 年，享年 95 岁（1466—1520）。

① 《论学》《正谊堂文集》卷九

甘泉与阳明生前是好友，在学术上既互相问难，又是分庭抗礼，各不相下。黄宗羲在《明儒学案·甘泉学案》中说：

> 先生（指甘泉）与阳明分主教事。阳明宗旨致良知，先生宗旨随处体认天理。学者遂以王、湛之学，各立门户，其间谓之调停者，谓天理即良知也，体认即致也，何异何同？然先生论格物，条阳明之说四不可，阳明亦言随处体认天理为求之于外，是终不可强使合也。”

这里宗羲看出王、湛两家学术思想分歧的关键所在。同时在这个分歧的问题上，指出双方各执己见，互相辩难，使居间调和者也难以成功。但黄宗羲承认王、湛两家是各立门户，各行其道，表明湛甘泉在当时学术上仍保持独立地位，成为白沙江门学派的强劲后继。

二

以上所引前人对陈、湛理学的评价，无论是毁是誉，都是承认他们的学术上是自立宗旨，自成一家。白沙创立的江门学派，是岭南文化中的一条重要支柱，他主张为学“贵疑”，形成“学贵乎自得”和“以自然为宗”的思想体系，不但对岭南思想界的开放作出贡献，同时对国内思想界也带来了影响。

白沙为学并非不要读书，但反对那种食而不化的读死书。首先他意识到古往今来留下的书籍太多，谓“自炎汉迄今，文字记录著述之繁，积数百千年于天下，至于汗牛充栋，犹未已也。”那么面对这样多的书本，应该如何学习？他认为孔子之学是作人，而“后之学者，记诵而已耳，词章而已耳”，只会背书和写文章，至于如何作人，“固懵然莫知也”，何以会产生这种情况？“载籍多而功不专，耳目乱而知不明，宜君子之忧之也。”为此他提出：“《六经》，夫子之书也；学者徒诵其言而忘味，《六经》一糟粕耳，

犹未免于玩物丧志。”①

从白沙这番议论，使人想起后来李贽对《六经》、《（论）语》、《孟（子）》的评论。李贽认为这些被称为圣人经传，只是“其迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书”，因此他怀疑“其大半非圣人之言”。退一步说，即使“出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药”，以救助其弟子门徒，岂能“以为万世之至论?”因此李贽认为《六经》、《语》、《孟》，后来变成为“道学之口实，假人之渊薮”②。白沙虽然没有那样偏激，但他确是反对将《六经》当作教条，如果只是死记硬背而不会消化吸收，那么圣人的经书也就成为一堆糟粕。当然白沙亦非无缘无故发此议论，这是他自身为学的体会。下面是自述为学的经过了③：

> 仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君（与弼）学。其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寝忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐，久之，然后见吾心之体隐然呈露，常若有物。日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也。体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：“作圣之功，其在兹乎!”

白沙这段话说得很清楚，但也有点神秘。他闭户读书多年，对圣贤垂训无所不讲，但内心没有收获；反而经过静坐之后，内心才与外物相通，这种体会有点近于顿悟，故有人称之为

① 《道学传序》
② 《焚书·童心说》
③ 见《复赵提学佥宪》，《陈献章集》第145页。

“禅”。按照我的理解，白沙思想可能受到禅宗思想影响，但静坐所得是不同于顿悟。因为禅宗是主张不立文字，并否认外界事物的存在，本来无一物，内心无需与外物相同，凭顿悟就可以成佛。白沙并非不读书，而是过多太繁，变得泛览无归，找不到头绪。他说的“静坐”，是要冷静下来作独立思考，作的是“自博而约”功夫，前面提到，黄宗羲也认为与禅学不同。白沙的静坐，是要使得内心与外物相通，“体认物理”，“随吾所欲”，在发挥人的主观能动性中，寻求事物的源委，使认识能进一步深化。所以白沙的静坐，是以读书博学为前提。加上他主张“学贵知疑”。在读书行事时遇到问题，敢于提出疑问，这样才能有进步，开动脑筋去思考。所谓“小疑则小进，大疑则大进。疑者，觉悟之机也。”其实白沙是沿着博学、审问、慎思的路子去认识事物，静坐并非不思考问题或是流于空想。

由于白沙对学问的“自得”，不受圣贤经传教条和程、朱那套烦琐经注的束缚，提倡个人独立思考，因而他反对当时那种“标榜门墙”的学风。他认为“人与天地同体，四时以行，百物以生”，自然界是独立运转永不停滞的。因此他主张“学者以自然为宗，不可不著意理会。”而今之学者却“各标榜门墙，不求自得，诵说虽多，影响而已。”①

白沙提倡“以自然为宗”的“自得”之学，主张要生动活泼地学习，反对因袭教条和思想僵化。他在给学生湛甘泉的诗中，曾作过相当形象化的描述：“于维圣训，先难后获。天命流行，真机活泼。水到渠成，鸢飞鱼跃。……万化自然，太虚何说？绣罗一方，金针谁掇？”②

白沙这首诗，内容并非单纯对自然界的描绘。“水到渠成，鸢

① 《与湛民泽》，《陈献章集》第192—193页

② 《示湛雨》，《陈献章集》第278页

飞鱼跃”，指的是万化自然的景象。水阔凭鱼跃，天空任鸟飞，这种自然生态，确使人有天机活泼，生意盎然的感受。白沙以此来形容治学的思想境界，会给人带来一种纵横云海、自由奔放的清新气息。白沙作为治学的启示，要把能绣出鸳鸯的金针授给学生，但不规定具体形象，而是教人按照“真机活泼”的“万化自然”行事，在绣罗一方任各人绣出自己的鸳鸯，这种比喻就是对学生进行启发式的诱导。

白沙教导学生，并不是老师说了算，相反他鼓励学生要有自己的见解，为此他写了一首很有风趣的小诗。标题是《赠陈生秉常》。

我否子亦否，我然子亦然，然否苟由我，于子何有焉？

这首小诗文字是显浅明白，但寓意却相当深刻，且富有幽默感。老师说对时学生就说对，说不对时也跟着说不对，对与不对老师说了算，做学生的能有什么收获呢？白沙教导人，确是保持这种作风，即尊重各人的“自得”。如他与李世卿曾朝夕相处，“凡天地间耳目所闻见，古今上下载籍所存，无所不语”。至于“所未语者，此心通塞往来之机，生生化化之妙，非见闻所及，将以待世卿深思而自得。”白沙对李世卿，将所有耳闻目见，以及古今书籍中记载的东西都说了，然后由对方思考后自行作出判断。他所以这样作的理由，因为“世卿之或出或处，显晦用舍，则系于所遇，非予所知也。”① 他认为一个人怎样处理问题，要根据各种情况自行作出决定，别人是无法知道的。白沙尊重世卿个人“自得”，不把自己意见强加于人，在学术研究上师生可以处在相对平等的地位。由于白沙所讲的自得，并非自以为是，目无他人；而是尊重各人的见解，包括学生在内，这是带有学术民主因素的思想，可以说在当时封建专制的历史条件下，白沙提倡的“自得”之

① 《送李世卿还嘉鱼序》

学，对受传统经传束缚的思想界，是一次相当大胆的挑战；而对促进个性思想解放和开拓岭南文化新风，会起到重要作用。

陈白沙寻求自得的开放学风，在他的门弟子中也有所继承。如林光（1439—1519）提出“学莫贵于能疑，能疑必生于能思”①。又说：“古之善为学者，深造自得。”②“人之所以贵于学者，为闻道也，所谓闻道，在自得耳。读尽天下书，说尽天下理，无自得入头处，总是闲也。”③

作为白沙学术传人的湛甘泉，他对白沙治学精神和学风的继承，是通过贵疑，重思来寻求自得，这是白沙治学以自然为宗的思想。

> 或问学何贵？甘泉子曰：学贵疑，疑斯辨，辨斯得矣。故学也者，觉此者也。
>
> 夫学而知所疑也，学之进也。如行路然。行而后多歧，见多歧而后择所从，知择所从者，进乎行者也。（《雍语》）

甘泉承传白沙的思想，强调学贵知疑，认为只有通过学习才了解疑难在什么地方，就象要通过行路才能发现歧途，然后经过“辨”在歧途中选择所应该走的路，这样最终“得”以前进。

甘泉主张贵疑，但要解决疑难，就要通过思考。下面是他与门人对话作出的解释。

> 门人问思。甘泉子曰：虚灵知觉，思也。曰：何也？曰：本体也。本体全，则虚而明，有以照物，如鉴空而妍媸莫逃。是谓思则得之，无思无不通也。（《雍语》）
>
> 知觉得，心之体也；思虑者，心之用也。灵而应，明

① 《与王绾秀才书》
② 《福建乡试录序》
③ 《奉庄定山》

而照，通乎万变而不汩，夫然后能尽心之神，明照而无遗，灵应而无方。（《樵语》）

甘泉将“思”解释为“虚灵知觉”，就像虚而明的镜子一样，以此普照万物，其美丑好坏都显得无所遁形。甘泉认为心是灵觉的器官，心的作用是能思考问题。孟子说过：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”① 我们现在将心思连用，也是沿袭古代心之官则思的意思。只有经过内心的思考，才谓之“自得”，这里甘泉承传的正是白沙的治学精神。

但是甘泉对白沙虽然非常尊重，对老师的观点却并不盲从。如白沙所强调的静坐，甘泉就明确表示反对。

古之论学，未有以静坐为言者，而程氏言之，非其定论，乃欲补小学之缺，急时弊也。后之儒者，遂以静坐求之，过矣。古之论者，未有以静为言者，以静为言者皆禅也。故孔门之教，皆欲事求仁，动时着力。何者？静不可以致力，才致力即已非静矣。故《论语》曰：“执事敬。”《易》曰：“敬以直内，义以方外。”《中庸》戒慎恐惧慎独，皆动以致其力之方也。何者？静不可见，苟求之静焉，骎骎乎入于荒忽寂灭之中，而不可以入尧舜之道矣。……故善学者必令动静一于敬，敬立而动静混矣，此合内外之道也。（《答余督学》）

甘泉这里没有点名白沙，但以静坐求之，确是白沙师教，而甘泉却明指其错误。他认为单纯讲静是不能致力的，容易走入虚无寂灭之中，是禅学而非孔门之教。只有动与静相结合而统一于敬，才是合内外之道。甘泉这样表态并非背叛师门，因为认可和尊重各人的“自得”正是白沙治学的精神所在。

甘泉与阳明既是好友，在学术观点上又是互相尊重的论敌。阳

① 《告子上》

明虽认为甘泉所讲“随处体认天理为求之于外”。是背离了“内求于心”的心学本旨。但他对甘泉自得之学却极为赞赏。阳明在正德七年（1512年）写了一篇《别湛甘泉序》。他先肯定“夫求以自得，然后可以言学圣人之道”。然后说到和甘泉交友后思想上产生的共鸣作用。

> 晚得友于甘泉子，而后吾之志益坚，毅然若不用遏，则予之资于甘泉多矣。甘泉之学，务自得者也，未知之能知，其知者且疑其为禅。诚禅也，吾犹未得而见，而况其所志卓尔若此。则如甘泉者，非圣人之徒与？多言又乌足病也。

这里阳明既肯定甘泉“自得”之学，使他深受教益；同时对有些人误认甘泉之学为禅，而加以辨正，并给以高度评价。

阳明与甘泉都是服膺“自得”之学，因此都要坚持自己的学术观点，并展开不调和的论争。但双方并非没有往来，连弟子一辈都成为通家之好。黄宗羲在《甘泉学案》按语中说：

> 王、湛两家，各立宗旨。湛氏门人，虽不及王氏之盛，然当时学于湛者，或卒业于王；学于王者，或卒业于湛，亦犹朱陆之门下递相出入也。其后源远流长，王氏之外，名湛氏学者，至今不绝。即未必仍其宗旨，而渊源不可没也。

王、湛两家的弟子，既可以通好往来，说明彼此思想是开放的，没有门户之见。但两家又是各立宗旨，表明是不同学派。甘泉的思想影响虽不及阳明，但其后源远流长，始终保持学派的独立性，并未为王学所同化。这说明陈、湛理学在传统儒学中是自树一帜。

陈、湛理学，在维护封建纲常和道德伦理方面，并未离经叛道，但他们强调为学贵疑和主张人人可以寻求自得，这种不盲从不依傍而强调独立思考的开放学风，对封建专制统治，却带来潜

在的危险。张伯行所以将白沙斥为“异说”，而视之为乱“道”之人，大概亦看到开放学风所带来的社会效应。但对岭南文化的影响来说，提倡开放学风是好事而非坏事。岭南地区在古代思想文化是相对落后，故在较长时期是接受中原文化的熏陶。但到了近代，却成了接受西方文化的前沿阵地。虽然这里有地理方面的原因，而陈、湛等人倡导的开放学风，对岭南近代文化的形成，是有它的先导作用的。

我国是个历史悠久又是民族众多的国家，传统文化是经过长期积淀而成。由于幅员广阔，各地区文化发展不平衡，而且各有不同的特点。但在“车同轨，书同文”，全国基本上趋向统一的情况下，各地区之间的经济来往、文化交流也在逐渐开展。岭南在唐、宋时还被视为蛮荒之地，并作为贬谪罪臣的场所。这说明岭南比中原地区，在经济、文化上有它落后的一面；但从地理环境条件看，与海外交通、贸易开发比较早，在中原发生战乱时还接受大量南下移民。而正因为落后，反而有迫切学习先进的一面，思想上的开放会更容易些。岭南文化正是由于带有两重性，从而形成自身的特点。

陈、湛理学可以说是在上述的历史、地理条件和文化熏陶中产生，而他们的思想又反作用于促进具有岭南特色的文化的发展，在传统文化中的理学史上，成为程朱与陆王之间的一大流派。岭南文化从对中原地区相对落后的情况下，到近代转而走入开放的先河。这里虽然会有各种原因，而陈、湛主张从贵疑到寻求自得，即提倡学术自由探讨的学风，对打破传统文化中儒家经书的僵化教条，使向近代方面转型，是起到一定的启迪作用的。

试论李贽的人生价值取向与终极关怀

李贽在中国思想史上是个儒佛兼综的人物。他曾被称为“异端之尤”，并被加上“敢倡乱道，惑世诬民”的罪名，为封建统治者迫害致死。但他在被审讯时最后仍极力辩解，他自认“著书甚多，具在，却于圣教有益无损”①。那么他是个“乱道”还是“行道”之人，就很值得研究。

李贽的人生价值取向，从他的实际行事表现来看，是个不为名、不贪利、不服管，不怕死的人。他并非没有条件取猎取功名，曾“少举孝廉”，“后为姚安太守”。在职时“法令清简，不言而治”。他不但不想升官，反而走“入鸡足山阅龙藏不出”。御史刘维只好让他“致仕以归”，就是罢职下台了。李贽当官是不贪利也是很突出的，袁中道说他“禄俸之外，了无长物”②。《姚州志》说他“致仕归，囊中仅图书数卷，士民遮道相送，车马不能前进”③。在“三年清知府，十万雪花银”的旧官场中，像李贽这样真正廉洁的清知府，当时恐怕是少见的。

对不服管问题，称是由于性格。如袁中道说他为人“丰骨棱棱，性甚卞急，好面折人过，士非参与其神契者不与言。强力任

① 袁中道：《李温陵传》
② 《李温陵传》
③ 《循吏》

性，不强其意之所不欲。”① 这里描述出一付倔强性格。他自己也说：“余自幼倔强难化”，“惟不得不假升斗之禄以为养。不容不与世相接而已，然拜揖公堂之外，固闭户自若也”②。看来他是想回避一些矛盾，但毕竟他的倔强难以适应官场，加上他看不惯仕途的黑暗，所以在他历任县博士、太学博士、司礼曹务、员外郎、郡守等官职时，无不与当道上司“相触”。他为此确也吃尽苦头，如晚年所写的《感慨平生》，就说到“余唯以不受管束之故，受尽磨难，一生坎坷，将大地为墨，难尽写也。”

但是李贽尽管受尽磨难，却并不改变其倔强性格，反而从看破名利关到看破生死关，就是说不怕死。他认为“多一日在世，则多沉苦海一日，诚不见其好也。”又“所喜多一日则近死一日，虽恶俗亦无能长苦吾也。”③ 正因为他把生与死看得很淡，所以与恶势力作斗争时，就显示不怕死的精神。如当时传说史巡道要驱逐迫害他，他就说：“史道欲以法治我则可，欲以此哧我他去则不可。”“我若告饶，即不成李卓老矣”。“故我可杀不可去，我头可断而我身不可辱，是为的论。”④

综上所述，李贽刚而不屈的特性，确是具有孟子讲的“富贵不能淫，贫贱不能移、威武不能屈”⑤ 的精神，亦可称之为浩然正气。应该说这种精神是符合孔孟“圣道”的，但在后来的封建专制社会中，统治者并不喜欢具有独立意志和人格的人，最终免不了受到迫害。后来他被朝廷视为妖人在北通州马经论家被捕系狱。他没有等到定罪，“遂持刀自割其喉”。他在《系中八绝》即在狱中写的八首绝句诗，最后两句说：“我今不死更何待，愿早一命归

① 《李温陵传》
② 《阳明先生道学钞》附《阳明先生年谱后语》
③ 《答友人书》
④ 《续焚书·三教归儒说》
⑤ 《滕文公下》

黄泉”。可见他自杀是有思想准备的，这可能是对世俗的抗议，也是他人生的最后归宿。

李贽这个亦儒亦佛的人，在某种意义上也算是个宗教徒。“死”在佛教是一种解脱，但李贽并无天堂地狱的思想显露，也无今生来世的因果观念。因而他对人生的终极关怀，并不要求让灵魂进入极乐世界。由于他认为人生处处都是苦，所谓“有身是苦，非但病时是苦，即无病时亦是苦”；“非但老年是苦，即少年亦是苦；非但贫贱是苦，即富贵得意亦无不是苦者”①。既然人生都是苦，唯有寻求佛家的解脱，所谓“不真实厌生死之苦，则不能真正得涅槃之乐”②。对人生的终极关怀，只能归依宗教来解决了。

从李贽的性格特质讲到他的为人，他既然表达出生而何欢、死而何惧的心声，因而在愤世嫉俗上就有一往无前的气慨。虽千万人吾往矣，“说大人则藐之”③，那些道学家把他看作是个狂傲的异端，其实这才是他秉性坦荡而真诚的表现。

从现象看，李贽这个人是有点怪气，其实只是率性而行。《中庸》说“率性之谓道”。孔子也说“君子坦荡荡”④，这都非贬意之辞。李贽严厉批评那些“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘”⑤ 的人。这些伪君子、假道学，满口仁义，道貌岸然，但是行为的卑污如同猪狗。李贽对此给以淋漓尽致的揭露，态度上是可能偏激一些，但对问题的实质却是击中要害。

因此李贽是把真心还是假意和是否言行一致作为衡量人物的标准。如他对耿定向的批评。他认为“读书而求科第，居官而求尊显”，“种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者”，这种

① 《与周友山》
② 《答友人书》
③ 《孟子·尽心》
④ 《论语·述而》
⑤ 《三教归儒说》

表现乃是读书做官人的常情，耿定向亦未能免俗。可是，这位道学家“及乎开口谈学，便说尔为自己，我为他人；尔为自私，我欲利他”。据此李贽就批评说：“以此而观，所讲者未必公之所行，所行者又公之所不讲，其与言顾行、行顾言何异乎？以是谓为孔圣之训可乎？”① 这段批评我认为并不偏激，而是有理有据，揭露出这些自谓受孔圣之训的假道学先生的本来面目。

在这里我想起了孔、孟恶乡原的言论，孔子说：“乡原，德之贼也”②。孟子则进一步发挥说：“非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰：‘德之贼也’”③。孔孟所说“乡原”，是指言行不符，伪善欺世的人，是道德的破坏者。所以孟子还特别提到“言不顾行，行不顾言”，“阉然媚于世也者，是乡原也”④。正是因为有伪善的一面，容易骗人，因而“众皆悦之”，对社会造成的祸害更大。李贽痛斥这些假道学，正是符合孔孟恶乡原的精神。

假的对立面是真。李贽为人强调要有真心，他则称之为童心。他专门写了一篇《童心说》，文中指出：“夫童心者，真心也。”“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心，失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。”

李贽这里所谓“童心”，也就是孟子说的“赤子之心”⑤。孟子认为人生来就是具有“仁、义、礼、智”的先天“善心”，也称之为“四端”。这种善心只有初生的婴儿最为纯洁，没有受到世俗的精神污染，所以称为赤子之心。李贽所讲童心是“绝假纯真”，也

① 《焚书·答耿司寇》
② 《阳货》
③ 《尽心下》
④ 《尽心下》
⑤ 《离娄下》

是思想来源于孟子，虽然这是有点唯心论先验论的味道，但我们也常说，小儿不会作假，所以用童心来比喻真心，我认为还是可以的。李贽虽年登七十，仍自以为童心未泯，他确是真心诚意待人，率性归真以行事。作为人生价值取向，他一生的言行，可谓光明磊落，绝无虚情假意的地方。但在当时专制黑暗的社会中是假人当道，到处充斥着假言假行，正如他在《童心说》中所指出："盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜"，既然是假人当道，真人就无处容身，对人生的终极关怀，只有从"涅槃之乐"中来寻求解脱。李贽正是从遵循儒家"圣道"而实践人生，最终是不得已求助佛门"胜义"而得到归宿，这就是"绝假纯真"的人所得到的下场。

袁中道在《李温陵传》中有一段话。归结其"所以罹祸"之由："若夫骨坚金石，气薄云天；言有触而必吐，意无往而不伸；排拓胜已，跌宕王公"。"嗟乎，才太高，气太豪，不能坦照溷俗，卒就囹圄，惭柳下而愧孙登，可惜也夫！可戒也夫！"李贽生平有何可惜、可戒之处，看来还可供后人思考。

试论王船山思想在中国传统文化中的历史地位与作用

10年前在衡阳召开的王船山学术思想讨论会，对船山思想的启蒙性质问题曾有过争论。一方面有人说他是17世纪中国启蒙思潮的哲学代表；另方面却有人说他是个老封建礼教家。这两种相对立的观点，近几年虽经过一些学者进行研究，但对分歧似尚未解决。

这次湖南再次召开船山学术讨论会，会议主题是王船山与中国传统文化。要全面评价船山思想在中国传统文化中的历史地位，我认为重要的一点，即仍然不能摆脱如何看待船山思想的启蒙性质问题。任何简单的肯定和否定，都不能恰当说明船山思想的历史地位和作用。

一

在中国传统文化中，王船山自是承传儒学，但儒家从孔、孟开始，固然有其思想保守的一面，却亦有适应时代发展而变革的一面。自强不息，革故鼎新，也属儒家的思想传统。“天地革而四时成。汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。”① “革命”

① 《周易下经·革》

一词可以说是导源于儒学。虽然汤、武革命有无改变社会性质，当时人无此概念，自然也无此认识，但将暴君视为独夫民贼，人人得而诛之，却为先秦儒家所共识。

孔子是儒家创始人，一般认为他思想是比较保守的。他是要维护君君、臣臣、父父、子子的封建政治伦理等级关系。但是他并不主张臣子无条件服从君主，要“君使臣以礼”，才“臣事君以忠”①；否则“天下有道则见，无道则隐”②，“隐居以求其志，行义以达其道”③，对当局不予合作。所谓“以道事君，不可则止”④，对臣子的进退出处，是主张要有相对自由。孔子曾经周游列国，是想良臣择主而事，但结果是“其道不行”，只好从事教育授徒以终老。

春秋到战国是一个社会变革的时代，虽然变革的性质史学界是有不同看法，但诸侯异政、百家异说的情况是存在的。孟子是继承和发挥孔子君臣对等的观念，如说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人，君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”⑤ 当齐宣王提出“汤放桀，武王伐纣故事，问到“臣弑其君可乎？”孟子回答说：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也⑥。荀子也说：“桀、纣者，民之怨贼也”，“诛暴国之君若诛独夫！”⑦ 据此他还发挥说：“夺然后义，杀然后仁，上下易位然后贞。功参天地，译被生民，夫是之谓权险之平，汤、武是也。”⑧ 孟、荀将暴君比

① 《论语·八佾》
② 《泰伯》
③ 《季氏》
④ 《先进》
⑤ 《离娄下》
⑥ 《梁惠王下》
⑦ 《正论》
⑧ 《臣道》

之独夫民贼，称赞汤、武革命的上下易位。他们还看到人民的力量。如孟子就发出民贵君轻的议论①。荀子将君民比喻为舟与水的关系，水能“载舟”，也能“覆舟”②，承认人民的力量可以推翻统治者，这种认识在当时可以说是相当深刻的。

由于先秦儒家以“行道”作为参政的条件，所以很强调个人的独立意志和人格，而不是做君主的奴才。如孔子就说过：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”③孟子对此更加以发挥说：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之，不得志，独行其道；富贵不能淫，贫贱不以移，威武不能屈，此之谓大丈夫”④。荀子更由此概括出“从道不从君”⑤的命题，“道”是一种政治理想，也是人生的价值所在，孔、孟为着成仁取义而不惜牺牲性命，自然也不会舍道而从君。

战国之后，秦、汉相继建立统一的封建大帝国，皇帝的权威与列国纷争时的诸侯当然不可同日而语，而且做臣子的再无选择君主的余地，因为全国只此一家。如汉初贾谊在《吊屈原赋》中，曾批评屈原，说“历九州而览其君号，何必怀此都也？”意思是说，屈原可以到别的诸侯国家选择君主，何必一定怀念着楚都不肯离开呢？但贾谊虽在议论人家，他自己却何曾可以选择！“汉文有道恩犹薄，湘水无情吊岂知”？他自身也只能落得个悲剧下场。

秦汉以降，随着封建专制统治的加强，臣民对君主也别无选择。从孟子讲民贵君轻，到董仲舒提出“屈民而伸君”⑥，就可以看出这种思想的变化。从汉唐到宋明，专制君权愈来愈膨胀。君、

① 《尽心下》
② 《王制》
③ 《子罕》
④ 《滕文公下》
⑤ 《臣道》
⑥ 《春秋繁露·王杯》

臣、民的关系，就像韩愈说的："君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻丝，作器皿，通货财，以事其上者也。""民不出粟米麻丝，作器皿，通货财以事其上，则诛"①。"臣罪当诛号天王圣明"②。臣子成为君主的奴才，自无所谓君臣对等，更谈不上民重君轻了。

儒学发展到宋明时期，理学家为要调和君、臣、民的矛盾，如程颢提出"天人一本"的命题，说"仁者以天地万物为一体。"他称赞张载在《西铭》中阐发的"民胞物与"思想。但当程颐的弟子杨时对《西铭》的观点提出怀疑，认为是近于墨子的兼爱时，程颐就为了辩解，说这是"明理一而分殊"，即讲明君臣父子之理是各安其分，并无背离封建等级制度。

"理一分殊"是宋儒用以论证封建社会等级名分的重要思想武器。人人都要服从天理，这是"理一"；但人人又要遵守各自不同的本分，就是"分殊"。程颢说："夫天之生物也，有长有短，有大有小。君子得其大矣，安可使小者亦大乎？天理如此，岂可逆哉！"③又说："父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。"④朱熹说："君臣父子，定位不易，事之常也。"⑤ 这里所说，无非认为尊卑大小、君臣父子，作为封建等级的名分地位是不能改变的，这是人人必须遵守的定理或天理。在天理面前人们似乎是平等的，但各人的等级地位又是不平等的。宋儒就是这样巧妙地论证了专制君权的合理性，与董仲舒的屈民伸君论和韩愈的天王圣明说作比较，当然是更赋有理论思辨的色彩；但从政治实质上看，理学家用"正君心"的办法对皇帝提出平等要求，比先秦儒家提出的君

① 《原道》
② 《拘幽操》
③ 《河南程氏遗书》卷十一
④ 《河南程氏遗书》卷五
⑤ 《朱文公文集·奏札一》

臣对等观念还要倒退。

二

明朝中叶以后，随着资本主义萌芽的出现，封建社会日趋没落，但统治者并不甘心于灭亡，反而更加强化中央集权的封建统治，而皇帝的权力却到了登峰造极的地步。皇帝可以随意杀戮、廷杖大臣，所谓“文死谏”却成为忠君的标志。但是在这种情况底下，另方面反对君主专制的思想却又见抬头，并且延续到明末清初，形成为一股思潮。这股思潮是否具有早期民主启蒙的性质，有没有为近代思潮的孕育开其端绪？正是近年来学术界争论不休的课题。而王夫之的思想在这股思潮中的表现如何？这将是本文需要讨论的关键。

三纲五伦，君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲，此谓之三纲；君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，是谓之五伦。封建纲常或伦常，是维护当时社会政治伦理等级制度的精神支柱。千古纲常，磨灭不得，这是封建蒙昧主义的思想基础，要启蒙就要对此发起挑战。

明中叶后，从阳明心学中下传有泰州学派。黄宗羲在《明儒学案·泰州学案》中说：“泰州之后，其人多能赤手以搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一激，遂复非名教之所能羁络矣。”名教就是指的封建伦常，而何心隐辈既打破这种拘束，就带有点挑战的意味。李贽写了一篇《何心隐论》，说“其病心隐者曰：人伦有五，公舍其四，而独置身于师友圣贤之间，则偏枯不可以为训。”李贽这里是指不满心隐的人说的，指责他将五伦中的四伦都舍弃了，只留下了师友一伦，所以说是“偏枯”。其实这不只是含量多少的问题。因为他所舍弃的四伦中，已经包括了三纲，特别是君臣一伦是封建社会的命根子，如否定它也就不成其为封建社会了。

稍后到明末清初，反对君主专制的人是多起来了。如傅山提

出“对皇帝只如对常人”，“不事之，正平等耳”①。唐甄痛骂“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”②。他反对忠君死节之士，认为“君子之道，先爱其身，不立乱朝，不事暗君”③，“死而无益于天下，是以君子不死也。”④ 他还明确宣布：“君臣之伦不达于我也，‘吾’不敢言君臣之义也”⑤。君臣是五伦之首，而唐甄却公然于以否定，可以说是对封建纲常的大胆挑战。

当然，反对封建专制君权不能一骂了事或作简单否定，还需要在理论上作深度的批判和提出其改造的方向，对此与王夫之作为同辈人的黄宗羲做得比较出色。

黄宗羲写了一部《明夷待访录》，从当时来说可以算得上是一部讨论政治体制改革的著作，如何调整君臣关系则是书中议论的重点。

黄氏提出“为天下”是作为君主的“职分”，即作为职务上的本分工作；所以对君臣关系只看成是一个合作共事的班子。他说：“缘夫天下之大，非一人之所能治之以群工。”“治天下犹曳大木”，“君与臣，共曳木之人也”。所以“臣之与君”，是“名异而实同”。既然君主的职分是为天下，如果“不以天下万民为事”，“而曳木之职荒矣”，那就是作君主的失职。既然臣与君只是合作共事的关系，所以大臣出仕，自是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”对此他还明确表示态度：“吾无天下之责，则吾在君为路人”，“以天下为事，则君之师友”⑥。这就打破了“君为臣纲”的封建教条。他指斥“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间”，

① 《霜红龛集》卷三六、卷三一
② 《室语》
③ 《有为》
④ 《利才》
⑤ 《守贱》
⑥ 引文见《原臣》

甚至因为孟子有君臣对等的言论，“至废孟子而不立”①，对此他提出强烈的谴责。

黄宗羲发挥了先秦孟子等人君臣对等和合作共事关系的思想。他既否认“臣为君而设”，是君主的“私物”，这当然也用不着对君主的感恩图报，从而清除了“臣要报君恩”之类的陈腐观念。黄氏为要抑制绝对君权，主张提高宰相的地位，建立“每日便殿议政”制度，大政要经过君臣“同议可否”。他还主张宰相设“政事堂”，可以接纳“四方言利弊及待治之人”，使“凡事无不得达”②。他反对维护君主私利的“一家之法”，主张立公法而废私法，并提出“有治法而后有治人”③的观点，把法治摆在人治之上。黄氏总的精神是反对君主的专行独断，在政治体制上提出一些改革措施。如宰相除参加议政外，“天子批红；天子不能尽，则宰相批之，下六部施行，更不用呈之御前”④。这等于说，宰相与皇帝一样有审批权，批后就可以交各部执行，不用再呈报皇帝。他还主张把原来属于清议场所的学校，变成有点类似近世代议机关。他主张“学校不仅为养士而设”，更重要是对君主能起舆论监督作用。做到“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校。”他设想的京师大学和郡县学校变成教育兼检察机关，对各级政府的政事缺失，可以“直言”、“纠绳”甚至“号于众”⑤，即向群众公开宣布。黄宗羲从职、权、责的角度来批判封建君权，并提出一些有关政治体制改革的意见。尽管不能导致推翻帝制的民主革命，但对近代君主立宪运动和代议制度的形成，会起到有益的启示作用。

① 《原君》
② 《置相》
③ 《原法》
④ 《置相》
⑤ 《学校》

与黄宗羲同时代的顾炎武，他提出“天下兴亡，匹夫有责”的思想。主张“政教风俗，苟非尽善，即许庶人之议”①。这是对孔子讲“天下有道，则庶人不议”的反命题。顾氏还主张把“生财治人之权”给予郡县②，是带有地方分权自治的思想。庶人议政与主张财权人权下放，对已被强化的中央集权封建专制统治，当然会起到冲击作用。

那么王夫之与这些同辈比较，他的思想表现如何？从学术界一般得来的印象，多认为他在哲学上达到了中国古代唯物主义的高峰，但政治思想则较黄宗羲逊色，这种看法也许有一定根据。但有一点需要指出：王夫之对当时现实政治体制改革等方面，所提出的具体意见并不多；他较多是通过史论的形式来阐述这方面的观点，而比黄宗羲则更富有理论色彩。我们如要衡量他在传统文化中的历史地位，这一点应该注意。

王夫之历史哲学思想的精华，其中重要一点，就是承认人类历史是不断进步发展的，因而社会变革也是不可逆转的必然趋势。在中国历史上，秦始皇废封建（指周朝的分封诸侯制度）、立郡县是一个很有争议的问题。王夫之写有《读通鉴论》，开头就发了一段议论：“两端争胜，而徒为无益之论者，辨封建者是也。郡县之制垂二千年，而弗能改矣。合古今上下皆安之，势之所趋，岂非理而能然哉！”这是说：郡县代替封建制，是大势所趋，理所当然。他认为事物发展是有它的过程，战国时已“分国而为郡县，择人以尹之”，所以“郡县之法，已在秦先”。再经过秦始皇的统一规划在全国推行，这种制度形成后就不能逆转。他指出“汉略师三代以建侯王，而其势必不能久延”，而“封建之不可复也，势也。”

① 《日知录·直言》

② 《亭林文集·郡县论》

"封建之尽革，天地之大变也。"①看来王夫之对社会制度的变革是充分肯定的。他还在理论上阐明历史发展之理势合一观，即社会变革如历史发展有它的客观规律和必然趋势。

从西周的分封制到秦朝的郡县制，是否标志着社会性质的变革，对中国古代分期持不同观点的人对此会有不同看法，但王夫之是不会意识到这一点的。他由于受时代和阶级的局限，对社会变革的性质，不可能作出科学的界定，只能作抽象的新旧对比，主张除旧布新和革故鼎新。用他的话来说就是"推故而别致其新。"②

王夫之的新陈代谢思想可能是从自然界的现象得到启发。他提出"天地之化日新"的观点，认为"守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死"，自然界的事物就是这样。至于说"日月之形，万古不变"，那不过是"人见形而不变而不知其质之已迁。"因此他批评那些"疑今兹之日月为遂古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉"的人，"恶足以语日新之化哉？"③他认为那些只看外形而不看实质的人，是不懂得事物"日新之化"的。

对社会变革，王夫之提出"更新而趋时"的观点。他说"道莫盛于趋时"，人们行道没有比把握时机更为重要。"时驰于前，不知乘以有功，逮其失而后继之以悔，及其悔而当前之时又失矣。"他认为时机是不等人的，如不抓紧来干，等到失去机会时才后悔，而在后悔时当前的时机又失去了，这样功业就始终建不成。所以他的结论说："君子之过，如日月之食，更新而趋时尔"④。这是指对人类社会来说，必须紧跟时势，才能不断革新。同时这里也说明，王夫之的思想并不保守和僵化，他是非常重视转眼即逝的时

① 《读通鉴论》卷一
② 《周易外传·无妄传》
③ 《思问录·外篇》
④ 《思问录·内篇》

机，要人们只争朝夕地努力，紧随着时代的步伐前进。

王夫之为什么认为郡县制比分封制进步？这里牵涉到对待人民群众的态度问题，他根据历史事实，认为推行“世国”、“世官”的分封制，“士之子恒为士，农之子恒为农”，但“士有顽而农有秀”，贵族子弟中有的顽劣无能，而农家中反而会有优秀分子。这样一来，“秀不能终屈于顽而相乘以兴，又势所必激也。”才德优秀的人终不能屈服于顽劣无能的人，势必引起激烈的冲突。“势相激而理随以易”，在形势的激烈推动下，世袭分封制这一原则也只好跟着改变了，“虽圣人其能违哉？”①即使是“圣人”也不能违背这种趋势。

王夫之这里虽是阐明理势合一的观点，但促成这种趋势并使到理随势易的动力，却是农家优秀分子反对世袭贵族的斗争。而这场斗争造成的历史趋势虽圣人也不能违背，这就说明王夫之是看到和肯定人民群众与统治者作斗争所能起到的历史进步作用。

不过王夫之虽然肯定郡县制代替分封制的必然性和合理性，他也在一定程度上看到下层人民群众推动社会变革的进步作用。但是在当时封建社会行将没落的情况下，他能否对新社会有所憧憬，看来是没有多少作为。有的论者提出：从政治上来看，明清之际出现了许多批判封建专制主义的思想家，反映了某些民主、平等的要求，但这只是中世纪的异端思想，因为尽管他们对封建社会有所不满，却并没有提出与封建制度不同的社会蓝图，哪怕只是空想色彩的蓝图，他们鼓吹的还是“三代”盛世。对这种意见的发难，我认为还可以进一步研究。

① 《读通鉴论》卷一

三

要说明清之际批判封建专制主义的思想家，包括黄宗羲、王夫之等人在内，确是没有提出与封建制度不同的社会蓝图，这是历史事实。至于为什么没有提出，那是由于时代和阶级的局限。这样说似是老生常谈，但也确是历史事实。按前面所说那位论者的观点，认为所谓启蒙的确切含义是，随着近代资产阶级登上历史舞台而出现的思想革命。而王夫之等人所处的时代，不要说没有资产阶级登上历史舞台，就连像点样子的市民阶层也不容易见到，这就当然绘不出资本主义社会的蓝图。至于王夫之等人，作为封建社会的知识分子，头脑中基本上还是保留着地主阶级的思想意识，有人断言启蒙者应是资产阶级的思想家，按照这种界定，王夫之等人当然无此资格。我们如果要求他们具有绘制资本主义社会蓝图的“超前”意识，那是不符合社会存在决定社会意识这一基本原理的。

如果按照某些论者的界定，王夫之等人所处的时代和所属的阶级，自无产生启蒙思想家的可能；那么有的老一辈学者提出早期启蒙思想的问题，是否就完全没有根据呢？我初步想过：启蒙者或启蒙思想家与启蒙思想是否等同？似乎还可以研究，我认为这两者之间既有联系但又有区别。

所谓启蒙思想，按照我的理解，凡对封建蒙昧主义思想有所突破和批判，能给后来代表新兴资产阶级要求的思想家有所启迪的，可以不同程度地称之为早期启蒙思想或是起到某些启蒙作用的思想。黄宗羲、顾炎武、王夫之等均可以说是属于这种类型，他们不能称为启蒙思想家，也没有提出与封建制度不同的社会蓝图。但梁启超却将之归入启蒙期人物。梁氏对启蒙期曾作出他自己的界定：“启蒙期者，对于旧思潮初起反动之期也。旧思潮经全盛之

后，如果之极熟而致烂，如血之凝固而成瘀，则反动不得不起。反动者，凡以求建设新思潮也。然建设必先之以破坏，故此期之重要人物，其精力皆用于破坏，而建设盖有所未遑。所谓未遑者，非阁置之谓，其建设之主要精神，在此期间必已孕育，如史家所谓开国规模者然。"①

梁启超认为启蒙期人物所起的作用，主要是对"旧思潮"的反动和破坏。对此我是理解为对封建蒙昧思潮的揭露和批判。如效死于一君一姓的愚忠思想，存理去欲的禁欲主义，倘能给以某种程度的批判，就可以对后来启蒙思想家以启迪。我国晚清时的谭嗣同、梁启超等人，他们推行君主立宪的反封建变法，就承认深受明清之际出现的早期启蒙思想的影响。如对黄宗羲的《明夷待访录》，就说"于晚清思想之骤变，极有力焉。"②

王夫之思想对后世的启蒙作用，梁启超也曾加以肯定。他一面称"其治学方法，已渐开科学研究的精神"；同时对其《遗书》中的议论，"皆感于明学之极敝而生反动。"特别对其言"天理即在人欲之中，无人欲则天理亦无从发现"的论断，称赞为"可谓发宋元以来所未发，后此戴震学说，实由兹衍出。"而梁氏对戴震理欲论的评价，则谓"与欧洲文艺复兴时代之思潮本质绝相类。"③梁氏对戴学的追溯，实际上是承认王夫之思想的启蒙作用。

由于王夫之的身世与经历比较特殊，正如梁启超所指出："他生在比较偏僻的湖南，除武昌、南昌、肇庆三个地方曾作短期流寓外，未曾到过别的都会。当时名士，除刘继庄（献庭）外，没有一个相识。又不开门讲学，所以连门生也没有。"明亡后他"转徙苗瑶山洞中，艰苦备尝，到处拾些破纸或烂帐簿之类充着作稿

① 《清代学术概论》
② 《清代学术概论》
③ 《清代学术概论》

纸，著书很多，二百多年来几乎没有人知道。”正因为“船山学术，二百多年没有传人”，其社会影响当然难与黄宗羲等人相比。但后来亦并非没有知音。梁启超就说：“我的畏友谭壮飞研究得很深，我读船山书，都是壮飞教我。”① 壮飞即是谭嗣同，在戊戌变法中思想是比较激进的。而梁氏却说谭嗣同思想受王夫之“影响最多”。尝曰：“五百年来学者，真通天人之故者，船山一人而已。”② 由此亦可见王夫之思想起到启蒙作用的一证。

这里还要说明一点，由于王夫之与黄宗羲均反对君主视天下为私产，而有“公天下”的主张。船山就提出“不以天下私一人”③。有的论者就说他们鼓吹“三代”盛世，是复古倒退。梁启超对清代思潮，亦承认“以复古为其职志”但又说“其动机及其内容，皆与欧洲之文艺复兴绝相类。”因为文艺复兴也是打着复古的旗号开路的，是利用古人理性智慧的启发，去冲击中世纪蒙昧的神学殿堂，从而掀起一场反封建、反神学的新文化运动。因此从形式上看，欧洲的文艺复兴是复希腊、罗马之古，而实质上却在创近代资本主义之新。梁启超说清代思潮与欧洲之文艺复兴绝相类，他的界定就是“以复古为解放”④。并以此作为维新变法的托古改制的理论基础。天下为公与世界大同，是中国传统文化中一项崇高的政治理想，主张君主立宪的康、梁与领导资产阶级民主革命的孙中山，都以此作为革命理想的终极目标，虽然这种理想是他们难以实现的。由此可见，主张公天下的不能说都是老封建，资产阶级革命家也会有此理想，不能简单就说成是复古倒退。

对“公”与“私”的关系问题，有的论者认为具有近代意义的启蒙思想一定要私字当头，而王夫之曾强调“天下非一姓之

① 《中近三百年学术史》
② 《清代学术概论》
③ 《黄书·宰制》
④ 《清代学术概论》

私”，“必循天下之公”①，好像这就没有什么近代意义了。其实船山所反对的是皇帝将天下变做一家一姓的私产。正如梨洲说的：“视天下人民为人君囊中之私物”②，人君”以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人”③，这种以权谋私当然应该反对。而“必循天下之公”，则是要为广大人民群众谋利益。所以封建社会中提出的公天下，才为的是满足群众的个人私利。正如船山所说：“人欲之各得，即天理之大同”④。从每个人来说，所要得到的欲望自然是私欲；但如果每个人都能满足自己的欲望，那就成为人类合理的共同欲望了，所以说是天理之大同。这里公欲与私欲是统一的，讲公天下就不能说不要个人私利，就没有对近代的启蒙意义。

总的来说，我认为船山思想在传统文化中的历史地位，主要是继承儒家主张变革的一面，即所谓更新而趋时。当时他思想中也有保守的一面，即仍然遵守着封建礼教。这是他思想中带有矛盾两重性的地方，即是死的拖住活的，是这辈人的思想写照。船山的变革思想，不是他已意识到封建制度将会被资本主义社会所代替，只是对近代学者的反封建思潮有所推动和启迪，这就是我所理解的船山思想的启蒙意义和所能起到的历史作用。

① 《读通鉴论》卷末《叙论》
② 《原臣》
③ 《原君》
④ 《读四书大全说》卷四

论黄宗羲民主启蒙思想的历史地位

中国社会发展到明清之际，有没有出现启蒙思想家？这个问题国内学术界仍有争论。但黄宗羲的《明夷待访录》，其中有反对君主专制和带有民主启蒙性质的思想，却为多数人所肯定。为什么黄宗羲会产生这种思想，这里有“源”与“流”的问题，并关系到如何评价这种思想的历史地位。下面谈点个人看法，以供讨论。

一

黄宗羲所以能产生民主启蒙思想，我认为首先是由当时的社会存在所决定的。中国封建社会发展虽然缓慢，但与欧洲中世纪领主制的庄园经济不同，从秦汉以来基本上是一个中央集权的封建统一国家，特别是唐宋以后，工商业和对外贸易都相当发达。虽然到封建后期，由于君主专制政治的加强，宗法血缘关系的纠结，使小农经济难以解体，但生产力发展水平的提高，终会突破封建生产关系的某些环节，这就使明朝中叶后，在某些手工业行业中，开始出现资本主义生产关系的萌芽；相应在意识形态方面，也开始出现一些带有反封建启蒙性质的思想观点。

明中叶后到嘉靖、隆庆、万历三朝，农业和手工业生产水平都超越前代。如发明不少新农具；利用机械灌溉，上过水槽，下

入潜流，山坳河滩都开辟成耕地；还注意改土施肥，使农田“变恶为美，种少收多”，据说稻田有亩产到八石；种棉、桑、甘蔗和养蚕都得到普遍发展，为纺织和制糖业提供了丰富原料。在农业发展的基础上，棉纺业已遍及全国，寸土皆有棉布，十室必有织机。丝织业的生产工具则比以前大有改进，揽车生产效率提高三四倍，织机品种繁多，能织出各种复杂花纹，内部专业分工也很细。铁矿业冶炼技术大有提高，采矿已发明烧爆法，其他行业如造船、制糖、榨油、制茶、造纸、印刷等都有发展，这些都为产生资本主义萌芽提供了条件。

明中叶后社会生产力的提高，引起社会分工进一步扩大，出现手工业和农业初步分离的现象。如嘉兴府濮院镇居民“以机为田，以梭为耒”。王江泾镇居民则“多织绸收丝缟之利，农民可七千余家，不务耕织多”。盛产棉花的太仓地区，“男女多轧花生业”。这种从农业分离出来的手工业者，家庭成员有的可能还从事农业，或本人仍参加农忙劳动，但却如列宁所指出：“资本主义社会特有的工业和农业的分离在这个阶段上表现出来的还是萌芽状态，但是它毕竟已经表现出来了。”① 这样一来，过去一些村集就逐渐成为专业市镇。如上面说到的濮院镇，原来居民不多，隆、万年间改进织绸技术，“濮绸之名遂著远近”，万历初就成为“日产锦帛数以千计”，并发展为“万家灯火”的市镇了。又如苏州吴江县的盛泽镇，《震泽县志》谓其“明初以村名，居民止五六十家”。但据《醒世恒言》的描述，到嘉靖年间，镇上“络纬机杼之声，通宵彻夜”，“两岸绸丝牙行，约有千百余家，远近村纺织成绸绅疋，俱到此上市。四方商贾来收买的，蜂攒蚁集。”到隆、万间据说已发展到5万人口，速度是惊人的。

手工业从农业中初步分离和专业城镇的出现，促进了商品经

① 《俄国资本主义的发展》第336页。

济与都市的繁荣，同时也改变了重农抑商的封建习俗。顾炎武在《天下郡国利病书》中引《歙县风土论》明显地说明这种变化：该县在弘治时是“妇人纺织，男子桑蓬，藏获服劳”，“佃则有田”，这是男耕女织，佃仆依附主人的典型封建世态。到正德末嘉靖初，则“商贾既多，土田不重”。迨至嘉靖末，变成“末富居多，本富益少”。再到万历三十年左右，却成了个“金令司天，钱神卓地”的世界。当时商人资本，“大者巨万，少者千百”。据说江浙的丝商，有的“积金如山丘”。但较为奇怪的是，如徽州地区，“商贾虽有余资，多不置田业”。吕坤也说：“条鞭法行，富商大贾不置土田”。在封建社会中，土地是命根子，明末某些商人的反常现象值得注意。

在“末富居多”的情况下，有些人既不购置土田，那就会把资金投入工商业扩大再生产。当时也有独立小手工业者致富成为手工业工场主的。如《醒世恒言》讲的施复，原来家中只有一张绸机，“妇络夫织”，“不上十年就有数千金家事”，“开起三四十张绸机”。张瀚在《松窗梦语》中谈他祖上发家情况，成化末年才“购机一张”，后来“增至二十余”到四祖继业时，“各富至数万金”。这些拥有数十张织机的工场主，当然要请一些雇佣工人。据徐一夔在《织工对》中说，杭州有“饶于财者”，买“杼机四五具”，请工“十数人”，每日工钱“二百缗”，工人以“日之所入”，养其“父母妻子”。另说到其中有一位技艺过人的，不满意拿同等工资，“求倍值者而为之佣”，果然有一家用双倍工资把他请走，这个事例也许能说明当时已有自由雇佣劳动者出现。

到晚明时期，在江南某些市镇，似已出现自由劳动者市场，如蒋以化在《西台漫记》中记载：“我吴市民罔籍田业，大户张机为生，小户趁织为活。每晨起，小户数百人，嗷嗷相聚玄庙口，听大户呼唤，日取分金为饘飧计。大户之机一日不织则束手，小户一日不就人织则腹枵，两者相资为生久矣”。当时苏州也有类似情

况，没有雇主的织工，按照不同工种聚集在一定地方，“什百为群，延颈而望”，“若机房工作减，此辈衣食无所矣”。此等毫无生产资料，只靠出卖劳力为生的人，看来是不少的。如《长洲县志》记载：万历时染工织工各数千人，“此皆自食其力之良民也”。

万历年间，随着工商矿业的发展，引起封建统治者的疯狂掠夺。当时朝廷派出宦官充当所谓矿监税使，四出抢劫财产，随便捕人杀人，弄到贫富尽倾，工商皆困，终于爆发了多次“民变”。如荆襄、武昌市民反陈奉，临清人民反马堂，特别是苏州纺织工人反税监孙隆，这都是城镇市民反抗封建特权的斗争，其中手工业雇佣劳动者起到相当大的作用，是过去所没有的。另值得注意的是：明末东林党人由于主张反暴政、反宦官，特别反对矿、税监的公开掠夺，因此“罢官废吏，富商大贾之类”，“走集供奉者”“不知其数”①。天启年间，魏忠贤派缇骑逮捕东林党首领周顺昌、李应升等人时，也就激起了苏州、江阴的“民变”。经济斗争与政治斗争紧密结合，形成市民阶层反封建的群众运动，这在中国历史上是空前的。应该说这是资本主义萌芽出现后所带来阶级斗争的新特点。

黄宗羲正是生活在这样的时代和地区。他目睹时艰，天下疮痍，民间疾苦，对封建专制的弊端，不能不有所感受。加上他父亲东林名士黄尊素，在被阉党逮捕时，统治者的爪牙也同样受到市民的反抗，一人袒呼，“而击者云集，遂沉其舟，焚其衣冠，所得辎重，悉投之河”②。这种反封建的群众运动，也会给他很大的激励。后来遭逢世变，国破家亡，他对君主专制统治，不能不引起历史的反思。这就是形成黄宗羲民主启蒙思想的历史条件和社会根源。

① 《明神宗实录》卷513。

② 《明季北略》

二

黄宗羲民主启蒙思想的形成，固然是晚明时期社会存在的产物；但从文化传统的角度来看，历代的思想流变，对其也有相当大的影响。中国儒家有个思想传统，把唐、虞、三代描述为理想的治世。所以顾炎武将《明夷待访录》“读之再三”后，称赞为“百王之敝可以复起，而三代之盛可以徐还。”黄氏在该书小序中也说：“则三代之盛犹未绝望也。”这是寄托于儒家传统理想的提法。

夏、商、周三代一般认为是属于东方型的奴隶社会，也有人认为西周是封建领主制。但不管怎样，由于宗法血缘关系织成一道温情脉脉的纱幕，会给人带来一些原始时代村社民主的气氛，因而受到后世特别的儒家的称颂。其实，这种原始民主遗风是很有限的；但亦不能否认，在秦汉统一封建大帝国建立以前，社会上是有一点相对的民主气氛。不过这主要不是来自三代遗风，而应该说，这是春秋战国时期社会变革的产物。西周的灭亡，使有识之士逐渐认识到民心向背的重要，所以在春秋的前中期，就出现季梁、史嚚的重民思想。春秋末年史墨回答赵简子问及鲁侯失国的原因，认为是“民忘君矣”所带来的结果。并由此总结出“社稷无常奉，君臣无常位”是“自古以然”的规律①。从而把重民思想提到理论高度。

史墨的总结是符合历史实践的，如当时齐国的陈氏由于关心“民人痛疾”，结果是“公弃其民，而归于陈氏”②，取得代齐的胜利。由于民心向背关系到统治者的存亡继绝问题，所以后来孟子

① 《左传》昭公三十二年。
② 《左传》昭公三年。

才说“得其民，斯得天下矣”；“得其心，斯得民矣”①。并进一步提出“民贵君轻”的议论②。战国末年的荀子则引用舟水作比喻；“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”③ 人民的力量可以推翻统治者，后世一些比较明智的君主，如李世民、朱元璋等，对此是多少有所体会的。

以上所说，即儒家“民为邦本，本固邦宁”的民本主义思想。当然这并不等于民主。不过在封建社会中，敢于公然批评君主的并不多。孟子在齐宣王面前，既讲“诛一夫纣”，不承认是“弑君”④。又说“君有大过则谏，反复之而不听，则易位”⑤。孟子对君主敢于大胆批评，这种带有一点民主作风的传统，看来在黄氏的《原君》篇中会有所影响。春秋战国时的君臣关系，看来也不像后世那么严格。

如孔子虽讲忠君，但不是无条件盲从。

现在学术界有一种说法，认为法家韩非是提倡绝对君权的，其实韩非也有主张君臣合作共事的一面。如说：“君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调也”⑥。又说：“至治之国，君若桴，臣若鼓，技若车，事若马。”⑦ 先秦儒法两家虽是对立的学派，但都主张君臣的对等合作关系，要君主奉公法而反对行私，这些合理的思想主张，在《原臣》、《原法》等篇中，看来有为黄氏所接受。

秦汉以来形成了集权统一的封建大帝国，君主专制已成为不可逆转的趋势，封建王法就是一家之法，当然不可能限制君权。汉初贾谊虽劝告“明主”，要求做到“如鉴之应，如衡之称”。还说

① 《离娄上》
② 《尽心下》
③ 《王制》
④ 《梁惠王下》
⑤ 《万章下》
⑥ 《杨权》
⑦ 《功名》

“人主公而境内服矣”，“人主法而境内轨矣”①。他还强调“民无不为本”，并对君主提出警告，“与民为敌者，民必胜之”②。

秦汉以后，君权不断上升。如原来丞相三公，还可以坐而论道，宋朝宰辅就只能侍立朝班，到明清更非跪拜不可。君臣成了主奴关系，“臣罪当诛号天王圣明”，恰是君臣关系的写照。在这种情况下反对封建专制的除农民起义进行武器的批判外，也有用道家思想批判封建君权的，最著名的是鲍敬言的无君论，但农民起义不可能推翻封建制度，而起义农民本身，最终还会走上皇权主义的道路，或是取而代之，或是充当改朝换代的工具，并不能彻底反掉君权。至于鲍生那种“古者无君”的乌托邦式理想国，是违反社会历史发展规律的，因而也是行不通的。

在我国的漫长封建社会中，统治阶级内部，也有想对君权作出某种限制的。如董仲舒既论证王权神授；但又提出“谴告”论，所谓“屈君以伸天”，想利用上天的威严给君权以一定限制，却未收到实际效果。在封建政权内部，虽也设有职司谏议、监察等一类部门，初意可能想对封建君权起一些调节作用，但看来亦收效甚微。另外作为封建官僚后备军的太学生也有评议朝政的，形成清议即舆论上的压力。宋明时代的书院，通过讲学，也起有这方面的作用。明末的东林党和复社，就形成为评议朝政的舆论阵地，这当为黄宗羲所亲自感受。他提出限制君权的《置相》、《学校》等篇，是流露出历史反思的痕迹。

三

上面对产生黄宗羲民主启蒙思想的“源”与“流”的分析，我

① 《新书·道术》
② 《新书·大政》

认为对他这方面的思想作出比较正确评价有帮助的。黄氏在《明夷待访录》中表现出政治思想的核心，是反对封建专制君权，并对君主立宪制有点朦胧的猜测。后来梁启超曾反复谈到此书在戊戌维新运动中对青年产生的巨大影响，说明黄氏这方面的思想，对康梁主张君主立宪的维新变法，确是起到先驱的启蒙作用。但要说此书类似“人权宣言”，会导致彻底反封建的民主革命，这样估价则未免有所夸大。我们应该正确衡量黄宗羲民主启蒙思想所具有的历史地位。

《明夷待访录》写作的特点，往往以“古者”与“今也”作对比。所谓“今”，大体指三代以后，即秦汉直到明代，书中列举君主专制所带来的各种弊害看来是比较符合实际，但书中所说的“古”，内容则比较复杂，虽然标明说的是“三代”情况，其实较多是受到儒家大同社会的理想影响。但是透过这种复古的外衣，确也折射出一些黄氏所憧憬的新时代的曙光，从而交织成一幅具有中国特色的社会变革的理想图景。这里有一点需要指出：在近代中国资产阶级革命的历史进程中，主张君主立宪的康、梁，和从事民主革命实践的孙中山，都把大同世界和天下为公作为最高理想，所以从宏观的角度来看，黄宗羲向往的三代之治，对近代中国资产阶级革命，是起到先驱的启迪作用的。

黄宗羲反对君主专制，提出“为天下之大害者，君而已矣”①，这颇为时人所称颂。其实对君主罪恶的揭露，鲍敬言比黄宗羲更为激进。而黄氏比较高明的地方，并不因此而要恢复到无君时代。他提出“为君之职分”，是兴公利、除公害；“毕世而经营者，为天下也”。后世的人君，则“以天下之利尽归于己，以天下之害尽

① 《原君》

归于人”①。这种对比正如嵇康所揭露的，“昔为天下，今为一身”②。按照传统的看法，为天下的只是唐、虞、三代之君，黄氏对此看法亦不例外。不同的地方他并不把尧舜看作天生圣人，或道德情操特别高尚，他认为“为天下”是作君主的“职分”，即作为职务上的本分工作。所以这样的君主，“必非天下之人情所欲居”，不是一般人所愿意干的，“唐、虞之世，人人能让”，也就并不奇怪了。资产阶级认为政治是管理众人之事，提出执政者要作人民的公仆。黄宗羲当然不可能有这样明确的思想，但他打掉了封建君主奉天承运的神圣光轮，而把“为天下”除害兴利作为君主应尽的职责。这种思想形式上虽是复古，实际上已透露出对资产阶级政治要求的曙光，是民主启蒙思想的突破点。

黄宗羲既提出对君主职分的要求，所以对君臣关系也只看成是一个合作共事的班子。他说“缘夫天下之大，非一人之所能治而分治之以群工”，“治天下犹曳大木”，“君与臣”，无非是“共曳木之人”。所以“臣之与君”，是“名异而实同”。既然君主的职分是为天下，那么大臣出仕，自是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”据此他严厉批评那些忠君死节之士，认为“为臣者轻视斯民之水火，即能辅君而兴，从君而亡，其于臣道固未尝不背也”。从黄氏看来，臣与君是共负“为天下”之责，所以说“吾无天下之责，则吾在君为路人”，“以天下为事，则君之师友”③。这就打破了“君为臣纲”的封建传统。他指斥“小儒规规焉以君之义无所逃于天之地间”。甚至因为孟子有君臣对等的言论，“至废孟子而不立”④。对此他提出强烈的谴责。

黄宗羲发挥了先秦孟子等人君臣对等和合作共事关系的思

① 《原君》
② 《太师箴》
③ 以上引文见《原臣》
④ 《原君》

想，他否认“臣为君而设”，是君主的“私物”。这当然也用不着对君主感恩图报，从而消除了“臣要报君恩”之类的陈腐观念。他虽然承认君主的地位比较高，但总是封建“等级”中的一员，因此，“是宰相而摄天子”的职分，是顺理成章的事，用不着像“小儒”那样大惊小怪。黄氏为要抑制绝对君权，一方面提高宰相的地位，同时要建立“每日便殿议政”制度。对进呈现的奏章，天子要与各大臣“同议可否”，然后“天子批红”。批不完的“则宰相批之，下六部施行”，再不用呈给皇帝①。既然大政要经过君臣“同议可否”，就不是君主一人说了算。他还主张宰相设“政事堂”，可以接纳“四方上书言利弊者及待诏之人”，使“凡事无不得达”②。这样做到下情上达，集思广益，比之君主个人专行独断，在政治体制改革上是前进了一步。

对于君主与法制的关系，先秦法家是主张行法治的，认为君主也要依法行事。黄宗羲则区别出“天下之法”与“一家之法”，前者是为天下人兴利去害，故“法愈疏而乱愈不作，所谓无法之法也”。后者则为保其一家“利欲之私”，故“法愈密而天下之乱则生于法之中，所谓非法之法也”。黄氏自是肯定前者而否定后者，从而提出“有治法而后有治人”的观点，因为维护君主私利的“非法之法”会“桎梏天下人之手足”，即使有“能治之人”也无所施其技。黄氏的主张实质上是要求立公法而废私法，并把法治摆在人治之上，这可以说是君主立宪制萌芽思想的反映。

黄宗羲民主启蒙思想还有突出的一点，就是把原来属于清议场所的学校，变成有点类似近世的代议机关。学校本是培养人才的地方，也是知识密集的场所，读书人喜欢议论朝政，大体也算是一种传统。黄宗羲也列举过一些事例，如说：“东汉太学三万人，

① 《置相》
② 《置相》

危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议；宋诸生伏阙捶鼓，请起李纲。三代遗风，惟此犹为相近。”① 即对此作了充分肯定，从黄氏看来，“学校不仅为养士而设”，更重要的对君主能起到舆论监督作用，做到“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校”②。在封建社会中，当然以天子的是非为是非，而黄氏却要天子公其是非之权使归于学校，这对专制君主自是增加很大约束力。

黄宗羲不但要把学校变成监督朝政的舆论阵地，并且还要进一步形成制度，对各级地方的“政事缺失”有一定的督察权，按照他的设计，中央的太学祭酒要由当世大儒充任，每逢“朔日”，“祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列，政有缺失，祭酒直言无讳”。至于地方，每月朔望由“学官讲学，郡县官就弟子列”，“师弟子各以疑义相质难”。对“郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众”③。这样太学和郡县学就变成教育兼检察机关，对各级政府的政事缺失，可以“直言”、“纠绳”甚至“号于众”，即向群众公开宣布，这种设想对近世代议制度的形成，会起到有益的启示作用。

总的来说，黄宗羲生活在明清之际“天崩地解”的时代，农民起义、市民暴动的政治风云，诸侯异政、百家异说的历史陈迹，使他对当时的封建君主专制制度，不能不引起深切的反思。他总结过去，展望将来，虽然由于阶级和时代的局限，不能明确看到社会变革的前途是走向资本主义，但多少是有一点朦胧的感觉。如他从职、权、责的角度来批判封建君权，并提出一些有关政治体制改革的意见，对近代君主立宪运动是应当有所启迪的。但不能

① 《学校》
② 《学校》
③ 《学校》

导致推翻帝制的民主革命，因此对黄宗羲这方面的思想，作出评价时也要实事求是，不夸大，不缩小。本文所以先行探索他这方面思想的“源”与“流”，为的是据此来帮助衡量《明夷待访录》一书，其中的民主启蒙思想所能达到的历史高度。这既非民主斗士的革命宣言，也非封建遗老的复古挽歌，它是一个抱有救世安民之志的知识分子，经过对历史回流的反思，能反映出时代变革精神的思想结晶。

顾炎武读过《待访录》后曾给黄宗羲一信，说到“天下之事，有其识者未必遭其时，而当其时者或无其识”。黄氏的思想到晚清时才得到强烈反应，似非偶然。我们今天的时代，不同于黄宗羲，也不同于梁启超，但当前对于政治体制改革的议论，不少人都发出要加强民主的强烈呼声。我们是个具有源远流长的封建传统的国家，能否从《明夷待访录》提出的问题中，得到一些借鉴，似还可以进一步研究。

是启蒙思想，还是启蒙思想家？

——对戴震思想是否具有启蒙性的探索

戴震思想是否对近代具有启蒙的意义？在我国学术界是一个有争议的问题。研究思想史的老一辈学者，如杜国庠、侯外庐等人，对戴著《孟子字义疏证》，认为是披着“经言”外衣的哲学。侯老还将戴氏收入《中国早期启蒙思想史》中，认为他“复活了17世纪清初大儒的人文主义统绪，启导了19世纪时的一线曙光。”近年姜广辉、方利山等人的文章中，基本上接受了这种提法。

针对上面的观点近来引起了争论，如舒凡认为近代西方启蒙运动主张个性的自由发展，这才是近代思想启蒙的本质特征，而戴震对后儒之理的批判，使用的武器不是个人主义与民主主义，却是“无私”之欲。他既未否定人治思想，也未否定无私观念，这决定他缺乏近代启蒙的思想基础。另外舒凡还认为戴震是以孔孟儒学来反对宋儒理学，这种复归的意识只能使中华民族变得更加封闭保守，那根深蒂固的儒学又怎能产生任何具有近代启蒙意义的思想？

舒凡的异议引起姜广辉、胡发贵的驳难，但问题似乎并未解决。本文拟就这些问题，发表一点个人意见，以供讨论。

一

戴震写《孟子字义疏证》，以批判程朱理学作为中心主题。但

他批判的武器，是以孔孟特别是用孟子的思想作为参照系，这是不争的事实。如果说这就是复古思想、复归意识，也是未尝不可，不过值得注意的是，为学术界所认同作为西方启蒙运动前奏的早期意大利文艺复兴，也是打着复古的旗号开路的。也许有人会说古希腊、罗马曾存在过民主共和的政体，但从马克思主义的观点看来，民主只是奴隶主内部才享有的，共和不过是奴隶主专政的一种形式，与后来的资本主义社会是挂不上钩的。可是文艺复兴确是利用古人理性智慧的启发，去冲击中世纪蒙昧的神学殿堂，从而掀起一场反封建、反神学的新文化运动。因此从形式上看，欧洲的文艺复兴是复希腊、罗马之古，而实质上却在创近代资本主义之新。复古与创新固然有矛盾，但在当时人们普遍受到宗教神学思想禁锢的情况下，要宣扬个性解放和反对宗教禁欲主义的人文主义思想，复古就是解脱现实的一条途径，正是要借用古代哲人理性的巨流，去冲破当前禁锢人们思想的堤防，这样才能超越前人完成创造性的思想转化。这可以说是退一步进两步的问题，也是表明历史上通过洄流式的发展。

中国的国情与当时欧洲有所不同。秦汉以来中国基本上是个统一的封建集权国家，特别到宋、明、清时期更是强化中央集权的专制统治，哲理化的儒家理学则成为官方的统治思想，理学中程朱一派，由于宣扬客观唯心主义的天理是符合中央王权的需要，因而受到统治者的尊奉和利用，如早在 1313 年（元仁宗皇庆二年），朝廷诏行科举条例，明经规定自《四书》内出题，并以朱熹的《章句》、《集注》为准。经义一道，《诗》以朱熹为主，《易》以程颐、朱熹为主。到明太祖时更严格规定用八股文开科取士。据《明史·选举志》记载：考试“专取《四子书》及《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《礼记》五经命题。”并规定“《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》朱子《本义》……”到明成祖永乐年间，又命胡广等人编纂《四书大全》、《五经大全》、《性理大全》颁行

天下，采集宋儒经说及其所谈的义理，奉为定式，并且不许任何人反对。

1404 年（永乐二年），《明史·成祖本纪》有一条记载："秋七月壬戌，鄱阳民进书毁先贤，杖之，毁其书。"这里讲的是江西人的朱季友，因他所著书中有诋斥宋儒的地方，结果被拘捕杖责一顿，书也被禁毁了，自是宋儒所宣扬的天理成为封建王权的化身。凡是按照三纲五常来行事，遵守上下尊卑的封建等级秩序的，所谓忠臣、孝子、节妇、烈女等人，就算是符合"天理良心"而受到社会舆论的称赞；否则就被骂为伤天害理，不守本分，在社会上无以自容。程朱理学由于得到封建王权的政治护法，因而就成为我国社会向近代转型时的主要思想障碍。

不过程朱理学在明清时期虽然成为官方统治思想，他们自身也成为不可冒犯的先贤。但其崇高地位，除得到封建王权庇护外，还要加上先圣孔孟的权威作护法，他们只能用章句、集注的形式来阐扬孔孟之道，这就是所谓代圣人立言，孔孟仍然是儒家的教主。

正是在这种情况下，人们要想反对程朱，就不能像朱季友那样率直，以免招来棍棒加身。至于像李贽那样的"异端"，虽自称所著书于圣教"有益无损"，而终以"敢倡乱道，惑世诬民"的罪名被迫害致死。这些历史教训，也会使人认识到，反对官方哲学需要讲究策略和方法，特别在清代的康、雍、乾时期，文字狱的淫威使知识分子动辄得咎。因此戴震披着"经言"的外衣来批判程朱，在当时的政治气候之下，应该说是有其必要。同时这样做，还可以减少那些具有正统保守思想的人的阻力。如到清朝晚年，康、梁变法仍然借助于托古改制，以此来堵塞顽固派之口，看来按照中国的国情，梁启超认为清代思潮具有"以复古为解放"的特点，这虽是他个人的看法，却也不无道理。

不过依我看来，戴震披着"经言"外衣来批判程朱，并非单

纯是斗争策略问题，亦非只是为着避祸，他确是认为程朱思想有违背孔孟的地方。他通过疏证《孟子》，正显示出作为经学大师和考据家的功夫。他对孟子思想的阐发，并非纯粹是层外衣，其中亦有认为孟子思想是高于程朱的一面。

说到这里也许有人提出，那不正好说明戴震思想的复古和复归，不是距离近代启蒙更远吗？我认为话不能说得那样绝对，如何看待孟子的思想，也是一个比较复杂的问题。如在明太祖时就出现过一种奇怪现象，一方面《四书》取得了崇高地位，从孩童入学到应科学出仕做官，都是必读之书，这当然包括《孟子》书在内。但另方面朱元璋对孟子的某些言论却感到非常恼火，如讲民贵君轻以至君臣对等的一些话，“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”①，从专制帝王听来，当然是非常刺耳。因此朱元璋要删节《孟子》书，甚至想把这位“亚圣”的牌位迁出孔庙，这也不是什么奇怪的事了。

这里说明一个问题，孔孟的时代虽然比程朱为早，但对君民关系、君臣关系的看法，不是更加专制和保守；反而可以说相对开放一些。现在外面有人写文章，说孟子讲的“民贵君轻”是民主思想，唐君毅、牟宗三等人在50年代曾发表《中国文化与世界》长篇宣言，声称儒家所肯定“道德上之天下为公、人格平等之思想，必然发展至民主制度之肯定。”这称之为“返本开新”之论。

我并不同意说先秦儒家孔孟本身已具备民主思想，或者说他们的道德人格必然会开出民主制度，但是相对来说，君臣对等观念，确是胜过后世程朱等人。如孔子提出要“君使臣以礼”，才“臣事君以忠”②。孟子则认为臣如何待君，先取决于君待臣的态

① 《离娄下》
② 《八佾》

度。可以以德报德，也能够以牙还牙。他不承认桀纣是君主，说“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”①。荀子也说：“桀、纣者，民之怨贼也”，“诛暴国之君若诛独夫。”②孟、荀将暴君比之独夫民贼，称赞汤武革命的上下易位。

先秦儒家既有君臣对等的思想，故以臣事君也有所选择。如孔子就讲“以道事君，不可则止”③。又说“天下有道则见，无道则隐”④。即对君主可以采取不合作态度。荀子更明确提出“从道不从君”的命题⑤，这是对“无道则隐”思想的进一步发挥。

中国封建社会随着向专制集权方面的发展，君臣关系犹如主仆，正如黄宗羲所指出：“后世骄君自恣”，将大臣“跻之仆妾之间而以为当然。”“而小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间，至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之。”针对这种谬论，他用批判的笔调说：“是故武王圣人也，孟子之言圣人之言也；后世之君，欲以如父如天之空名禁人之窥伺者，皆不便于其言，至废孟子而不立，非导源于小儒乎！”⑥。

这里黄宗羲肯定孟子，批判想废孟子而不立的朱元璋。程颐曾说：“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间”⑦。朱熹也说：“君臣父子，定位不易。”⑧这就类似小儒言论。戴震所指后儒“以理杀人”，亦当属此辈。由上可见，戴震批判后儒，即使要复归于孟子，亦不能单纯看作是思想上的复古倒退。由于程、朱以孔孟之徒自居，戴震则通过疏证《孟子》加以驳斥，可谓以其人之道

① 《梁惠王》下
② 《正论》
③ 《先进》
④ 《泰伯》
⑤ 《臣道》
⑥ 《明夷待访录·原君》
⑦ 《河南程氏遗书》卷五
⑧ 《朱文公文集》、《奏札一》

还治其人之身，如此而已，岂有他哉！

二

关于戴震思想有无近代启蒙意义，还有一个比较复杂而有争议的问题。由于戴震反对后儒的“无欲”之说，但他却主张“无私”，并认为无私不同于无欲。他说：“人之患，有私有蔽；私出于情欲，蔽出于心知，无私，仁也；不蔽，智也；非绝情欲以为仁，去心知以为智也。是故圣贤之道，无私而非无欲。”“此以无私通天下之情，遂天下之欲者也。”①

戴震这段区分“无私”与“无欲”的话，有的论者认为是属于强辩。既然私是出于情欲，要做到无私就应该无欲，否则逻辑上就不通，怎能说无私而非无欲呢？同时还认为西方启蒙学者反对禁欲主义，就是要满足个人的私欲，如像戴震说的无私之欲，与具有近代意义的启蒙思想，就更加挂不上钩了。

具有近代意义的启蒙思想，是否一定要私字当头，在西方可能是这样，但在中国的情况却有些不同。大体上从明代后期以来，一般认为起到过进步作用或具有一些启蒙思想的人，对“公”与“私”问题就发表过不同言论。其中肯定“私”最为直率的是李贽。他说：“夫私者，人之心也，人必有私，而后其心乃见；若无私，则无心矣。如服田者私有秋之获，而后治田必力；居家者私积仓之获，而后治家必力。……此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也”②。

李贽提出“人必有私”的观点，他所举种田的和做生意的人，他们都有发展私有经济的愿望，有的论者认为李贽是描绘出现实

① 《孟子字义疏证·权》
② 《藏书·德业儒臣后论》

社会中市民阶层对自由私产的追求，是当时资本主义萌芽的思想反映，他的思想对近代是有启蒙意义。

但是在明朝末年一些进步的思想家，并非全都赞成人必有私的观点，有的区别不同情况来谈论公与私的问题。如一般认为具有民主启蒙思想因素的黄宗羲，对这个问题就作了具体分析。他在所写的《明夷待访录》中，《原君》开头就说："有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。"这里提出私利与公利的问题。他认为人生从来就是自私自利的，但是对公利没有人提倡，对公害却不能消除，这样对整个社会是不利的。如果有人出来，"不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害。"这种能为天下人兴利除害，而并不谋一己私利的人，是一般人情所不愿干的。接着他举了一些例子："去之而不欲入者，许由、务光是也；入而又去之者，尧、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。岂古之人所异哉？好逸恶劳，亦犹夫人之情也"。

黄宗羲认为，按照一般人情都是自私自利和好逸恶劳的，但是作为君主就要"勤劳"过人而自己"又不享其利"，故为人所难能。如许由、务光就避而不干，尧、舜干了一段就让位了，大禹原来并不想干而后来却脱不了身。所以从总的看来，愿意兴公利除公害而不谋私利的人是少有的，而尧、舜等人在这方面却作出了榜样。可是后来的人君却与此相反，"以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人。"即是把整个国家当作自家的"产业"，"传之子孙，受享无穷"。这些暴君，甚至"屠毒天下之肝脑"，"敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然"，以此作为个人"产业之花息"。对这样的人君，黄宗羲斥之"为天下之大害"。他并且不无感叹地说："向使无君，人各得自私也，人各得自利也。"由于各人的私利都为君主所剥夺，所以有君不如无君。

从上面的分析，可见黄宗羲并非反对个人私利。他所反对的是君享其利，民受其害，君主一人享乐是建筑在万民痛苦之上，“视天下人民为人君囊中之私物”，即是反对统治者的以权谋私。他自称出仕做官，“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”① 即认为做臣子的亦要为天下人民谋利益，而并非为君主个人谋私利。王夫之曾强调“天下非一姓之私”，“必循天下之公”②，亦是这个意思。

黄宗羲等人对公与私关系的剖析，对人民群众来说，公利与私利并不是对立而是一种包融性的统一。如社会上的公利非常丰富，群众中的个人利益自会不同程度地得到满足。用现在的话来说，叫做大河有水小河满，这不但适用于社会主义，在资本主义国家中搞的所谓福利社会，亦有类似情况。封建社会中提出的公天下，是为着适当满足群众中的个人私利是不矛盾的。对天理与人欲的关系也是这样，如王夫之就说：“人欲之各得，即天理之大同。”③从每个人来说，所要得到的欲望自然是私欲，但如果每个人都能满足自己的欲望，那就成为人类合理的共同欲望了，所以说是天理之大同，这里公欲与私欲，也就成为一种包含关系了。

通过上面的阐发，对公私问题、理欲问题的复杂性，都能使人们有所启迪。如众所周知，宋明理学从周敦颐起就讲“无欲”、“主静”。并说“无欲则静虚动直”④。二程则将理欲对立起来，说“不是天理，便是私欲。”⑤朱熹也说，只有“革尽人欲”，才能“复尽天理。”⑥

① 《原臣》
② 《读通鉴论》卷末《叙论》
③ 《读四书大全说》卷四
④ 《通书·圣学》
⑤ 《遗书》卷十五
⑥ 《朱子语类》卷十三

宋代理学家如程、朱等都主张去欲存理，戴震同意王夫之的观点，说“理者，存乎欲者也”①。因而反对“无欲”说。但既然承有欲，那就是私，何以又主张“无私”呢？讲无私之欲是否陷入矛盾？

我认为戴震主张“无私”并非反对人民群众的私欲。他批判佛道，说老氏讲“长生久视”，释氏讲“不生不灭”，这是出于害怕个人的生灭问题，无非是一种自私，所以说释老是“以无欲成其私。”② 戴震将“无私”与“无欲”分开，认为老庄释氏，是“无欲而非无私”；而圣贤之道，则是“无私而非无欲”。无私是对圣贤的要求，为的是“此以无私通天下之情，遂天下之欲者也。”他对此还举例说：“夫尧舜之忧四海困穷，文王之视民如伤，何一非为民谋其人欲之事！惟顺而导之，使归于善。”由此可见，戴震讲无私，是要求圣贤和当政的人君，用无私的精神，去“体民之情，遂民之欲”③。就是要体察民情，满足人民的欲望。另外戴震讲无私亦并不是要无私的人都无欲。他主张“以情挈情”，即要人人都按照自己的情欲，去推度别人的情欲。这样“以我之情挈人之情，而无不得其平，是也”。推己及人，就会公平无私，大家的情欲都能得到满足。戴震引用孟子告齐、梁之君的话，要做到“与民同乐”。要“省刑罚，薄税敛”，从而使人人能够“仰足以事父母，俯足以畜妻子”。使整个社会达到“居者有积仓，行者有裹粮”，“内无怨女，外无旷夫”，这就是理想的“王道”政治④。

戴震由于主张无私而反对无欲，使人不大好理解。因为一般人总是容易把“私”与“欲”联系起来，既然是无私自然也就无欲了。戴震的思想理路并不是这样，他反对的只是当政者以权谋

① 《孟子字义疏证·理》
② 《答彭进士允初书》
③ 以上引文见《孟子字义疏证·权》
④ 《孟子字义疏证·理》

私和损害群众利益的一己之私，以及那些以意见为理的个人专断。他要求公正无私地来尽量“遂民之欲”。当然从整个来说，是要满足社会的公欲，但其中也包括个人的私欲。现在有些论者总认为中国传统思想文化是只重群体而不重个体，是抹杀个人的欲望、利益和价值。亦有说戴震的价值观和程朱一样，是缺乏近代启蒙的思想基础。如果我们仔细分析戴震所讲“无私而非无欲”这句话的内涵，和他所讲要以无私遂天下之欲的用意，我认为对他这方面思想的误解，应该是可以避免的。

三

戴震所讲的义理之学，对时人和后人产生过什么样的影响？这对探讨他的思想是否具有启蒙意义，从社会效果方面来衡量，亦是一条可供参照的途径。

有的论者认为，戴震生前享有名声，主是来自他考据学方面的成就，而不是他自鸣得意的《孟子字义疏证》中的思想。他书中这套理论，“乾隆年间未尝有其识，是以三四十年中，人皆视为光怪陆离，而莫能名其为何等学。”① 这里是说，戴震疏证孟子，这在当时是不为人所理解的，看成是种莫名其妙的怪论。

上面是章学诚谈到的情况，对戴震这套理论，当时是可能不大为人所理解。江藩在《国朝汉学师承记》中亦说：“戴氏所作《孟子字义疏证》，当时读者不能通其义，惟（洪）榜以为功不在禹下，撰东原行状，载《与彭进士尺木书》，河师（朱筠）见之曰：‘可不必载，戴氏可传者不在此’。榜乃上书辩论。今《行状》不载此书，乃东原子中立删之，非其意也。”这里说明戴震义理之学在社会上的复杂反应。当时有些读者弄不清楚他书中的涵义，但

① 《文史通义补遗续·与史余村》

也有服膺戴学像洪榜那样的人，可是又碰上朱筠的干扰。朱筠在学术上虽说提倡汉学，但在政治思想上却尊奉程朱，认为“程朱大贤，立身制行卓绝”，因而各人对义理的解释，“不得复有异同。”即只能尊奉程朱一家之说。他认为戴震既是汉学家，就应该搞训诂考据，而与彭进士书却批评程朱，所以反对将这封信收入“行状”里面。洪榜虽然不同意朱筠的意见，但在戴震身后，他的儿子还是将这封信删掉了。

朱筠的态度，反映出儒学中相当部分人的意见。朱筠并非完全反对戴学，但是主张汉宋分途。他说：“经生贵有家法，汉学自汉，宋学自宋，今既详度数，精训故，乃不可复涉及性命之旨”，何况“性与天道不可得闻，何图更于程朱之外复有论说乎？”① 这是说汉学家不应插手宋学，至于离开程朱别发议论就更加不对了。持类似观点责难戴震的，如翁方纲说：“戴震一生毕力于名物象教之学，博且勤矣，实亦考订之一端耳。乃其人不甘以考订之事，而欲谈性道以立异于程朱。”② 姚鼐亦指责戴震说：“言考证岂不佳，而欲义理以夺洛闽之席，可谓愚妄不自量之甚矣。”③

前面讲到的章学诚，他对戴震义理之学还算比较理解。如说：“时人方贵博雅考订，见其训诂名物有合时好，以为戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》等诸篇，于天人理气，实有发前人所未发，时人谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。”但他虽肯定戴震讲的天人理气，却反对攻击朱熹，认为戴学“实自朱子‘道问学’而得之”，不应该“饮水而忘源”，“至斥以悖谬，诋以妄作。”④ 还有戴震的弟子段玉裁，他既称赞《疏证》是“正人心”的“第一要著”；但他又尊奉朱熹，赞誉为“二千年圣贤之可

① 《国朝汉学师承记》
② 《复初斋示集·理论驳戴震作》
③ 《惜抱尺牍·与陈硕士》
④ 《章氏遗书》卷二《书朱陆篇后》

法者。”① 因此他曾建议将戴震配享朱熹，为的是想调和矛盾。

上述几个人对戴学在不同方面和程度上都有所肯定，但都反对批评程朱。由此可见，在当时的历史条件下，要想批判这一封建专制王权的精神支柱是多么不容易，一般是难以得到人家的全面理解和支持。至于那些顽固的封建卫道士，更是将戴学视同洪水猛兽而恶意诋斥，如方东树写的《汉学商兑》就是一例。

方东树对当时流行的汉学是不满的，可能是出于门户之见。但他对戴学特别对理欲论的攻击，不是一般的汉宋之争。他比较意识到戴学的流行，会引起人民对封建统治的不满，甚至会造成社会动乱。在《汉学商兑》书中，在引述戴震主张要“体民之情，遂民之欲”是“为得理”的观点后，他就反复加以诋斥。如说：“若不问理，而于民之情欲，一切体之遂之，是为得理，此大乱之道也。”又说：“顾民之为道也，生欲既遂，邪遂又生”，如果不加节制，“则私妄炽”，“犯上作乱，争夺之祸起焉。”他指责戴震“谓不当以义理为教，而第惟民之欲是从，是率天下而乱也。”值得注意的是，方东树对戴学的攻击，不是一般的学术分歧，而说成是扰乱甚至颠覆封建统治的罪魁祸首。固然当时双方并未意识到封建社会将由资本主义社会所代替，戴震的理欲论对旧世界最多起到一点“破”的作用，还谈不上有对新世界“立”的设想。但对旧世界思想堤防的冲击，却引起卫道者的恐慌，如方东树诋斥戴学的罪名是“邪妄炽结，任意乱道。”还说“虽天下之大，无所不有，不应诞肆至此。”我们知道，统治者加给李贽的罪名，是“敢倡乱道，惑世诬民，”而李贽却被迫害致死。而方氏指戴学是“任意乱道，”当然犯的是大罪了。

不过戴学在当时虽不易为人所理解，并受到某些人的恶意攻击，但拥戴者亦不乏人，不像有些论者所说，戴学在当时是没有

① 《经韵楼集》卷八《朱子小学恭跋》

什么影响。方东树也说到，对戴震“其徒尊之，谓之集群儒之大成，浩气同盛乎孟子，精义上掩乎康成。”这是说，有的弟子尊奉戴震，将他的地位看得比程朱还要高。对戴学讲人欲不当去的观点，则“诸家著书，纷然祖述。益推而衍之，以蔑理为宗。”另据章学诚记述，戴震逝世后，他的思想仍在江南一带传播，形成“不驳朱子，即不得为通人”的风气，甚至“排圣诽贤，毫无顾忌”①，由此可见其影响。

戴学真正起到一些启蒙作用的不在当时，而是在近代资产阶级产生以后，如主张君主立宪而参与戊戌变法的梁启超，他在后来写的《清代学术概论》中，首先对戴氏少年时穷追不舍的学习态度，称“此种研究精神，实近世科学所赖以成立。”他还引用钱大昕对戴震的评价，谓其“实事求是，不主一家。”余廷灿则谓其“胸中所得，皆被出传注重围。”据此梁氏称“此最能传写其思想解放之精神。”对戴著《孟子字义疏证》，则称赞是“字字精粹。”谓“综其内容，不外欲以‘情感哲学’代‘理性哲学’。就此点论之，乃与欧洲文艺复兴时代之思潮之本质绝相类。”他认为戴震“其志愿确欲为中国文化转一新方向，其哲学之立脚点，真可称二千年一大翻案，其论尊卑顺逆一段，实以平等精神，作伦理学上一大革命。其斥宋儒之糅合儒佛，虽辞带含蓄，而意极严正，随处发挥科学家求真求是之精神，实三百年间最有价值之奇书也。”②

梁启超对戴震思想的体会，既认为是有求真求是而为近世科学所赖以成立的研究精神，又有解放思想作伦理学上一大革命的平等精神。这等于说，梁氏从戴学那里，对科学、民主与自由思想，是受到一些启迪；而戴学对晚清人士，能促使他们有这样的

① 《朱陆篇书后》
② 《清代学术概论》

认识和觉悟，就可以说戴震思想对近代是具有启蒙的意义。

梁启超对戴学过去的遭遇，他是相当了解的。戴震曾说过："仆生平著述之大，以《孟子字义疏证》为第一。"但实际情况如梁氏所指出："戴氏学派虽披靡一世，独此书影响极小。"主要是当时人不大理解，甚至戴门诸子都有所误会。如唐鉴谓"先生本训诂家，欲讳其不知义理，特著《孟子字义疏证》以诋程朱。"① 即看成是汉学与宋学之间的门户之争。梁氏认为"鉴非能知戴学者"，"然可以代表当时多数人之心理也。"这说明能否接受戴学的启蒙，是有一个时代问题，梁氏所以能从戴学中领会到科学精神、思想解放以至自由平等方面受到启迪，由于当时已产生有近代意识，而戴震的时代，还难以出现具有近代意识的觉悟。因此梁氏的感受并不完全由于他个人的认识水平，其中亦有时代感的因素。另外由于戴震写的是学术研究著作，没有提出政治上的某种主义，用梁启超的说法，认为"清代学派之运动，乃'研究法的运动'，非'主义的运动'"，因此其"收获"就不如"欧洲文艺复兴运动"的"丰大"。因而戴震此书的"反响当在今日以后"②。

梁启超对戴学所能起到启蒙作用的估计，我认为基本上是正确的，戴书的反响入近代后与过去明显不同，如与梁氏同时的章太类，认为戴震"舍名分而论是非"的批判精神，其思想解放的意义，不亚于卢梭和孟德斯鸠。他称赞戴氏遗书，"规模闳远，执志故可知"③。刘师培则认为"东原之说，名为伸孟子，实则与孟子相戾也。"④ 即是说戴震对孟子思想不是复归，而是突破。胡适也说戴震哲学"是宋明理学的根本革命。"⑤ 这里章、刘、胡等人

① 《国朝学案小识》
② 《清代学术概论》
③ 《检论·学隐》
④ 《刘申叔文钞·东原学案序》
⑤ 《戴东原在中国哲学史上的地位》

是以近代意识来理解戴学，是戴震的同时代人难以办到的，即使戴震本人也未必意识到，他的思想内涵具有近代科学和思想解放以至平等革命等方面的精神。所以我认为戴震并不是一个自觉的启蒙思想家，他并没有要改变封建制度的认识，也没有预见到资本主义社会的到来，只是在客观影响上他的某些观点对近代学者会起到一些启蒙作用。我们应该事实求是地评价他这方面的历史地位。

本文通过上面三个部分的论述，表达我对戴震思想是否具有启蒙意义的看法。这里关于以孔孟之道批判后儒和公与私、理与欲的关系问题，我想补充谈点情况。在19世纪下半叶到20世纪初，有两位长期生活在香港的近代思想家何启和胡礼恒，他们曾发表过一系列以“新政”为主题的政论文章，后被汇编成《新政真诠》一书。对何、胡一般都承认他们具有近代意识和早期民主主义思想，并以此激烈批判和抨击封建专制文化。

值得注意的是，何、胡肯定孔孟思想的精义是情理和公论，并和封建专制的“三纲”学说对立起来。他们说：“三纲之说，出于礼纬，而《白虎通》引之，董子释之，马融集之，朱子述之，皆非也。”① 据此他们批评“汉宋之学”，说“夫学必期于正者，公理也，汉宋之学其理则私。先存一公之心以求理，其理必通；先存一私之心以求理，其理必塞。”② 何、胡并不反对私欲，但讲学者要处以公心，汉宋儒学讲存理去欲，否定人们合理的欲望追求，恰恰符合统治者的私利，这就不是正学所倡导的公理了。他们承认个人私欲的合理性，但是不要损害别人，所以说“能不以己之私夺人之私，不为人之私屈己之私，则国家无患其不富，并无忧其

① 《劝学篇书后》
② 《后总序》

不强，而天人相合之旨庶几其可望”①。既不损人利己，也不屈己为人，这样人人各得其私，各遂其欲，也就合乎公理了。

由上可见，何、胡的思想与戴震是有其相似之处。他们都认为孔孟的思想较合乎情理，不像后儒那样推行蒙昧的禁欲主义。由于生活的年代不同，各人经历和所处的环境不同，何、胡是有条件接受西方的资产阶级民主意识，这是戴震难以比拟的。但对待儒家传统文化的取舍与评价，却不无相似之外。我认为这并非巧合。这说明中国历史上的启蒙思想自有其特点不能全以西方作为参照系，对此应予以注意。

① 《劝学篇书后》

试论近代中国资产阶级哲学矛盾的两重性

中国近代（这个概念史学界有不同理解。这里主要指鸦片战争到五四运动，即旧民主主义革命时期）哲学思潮的主流是资产阶级哲学，这一点在国内学术界似乎没有争议，但对中国近代哲学形态如何表述，却有较大分歧：有的同志认为，这个时期的资产阶级哲学，已走上哲学近代自然科学化的新时代的门槛，既带有机械唯物主义特征，又包含辩证思想因素。有的则认为，中国近代已产生一种进化论的唯物主义的新形态。也有的认为，中国近代资产阶级哲学从它的发展来看，颇像18世纪末19世纪初的德国古典哲学，初期取唯心主义形态，后期转为唯物主义。关于这个问题，我在《中国近代哲学史研究中需要注意的问题》一文中曾指出："机械唯物论与主观唯心主义的奇妙结合，近代自然科学知识和某些唯心主义宗教教义的矛盾融合，成为近代中国资产阶级世界观的特点，这种特殊的哲学形态正是近代中国的特殊社会条件所产生的①。这里，我提出了中国近代资产阶级哲学带有矛盾的两重性的论点，但并没有充分展开。现在就这一论点作进一步的论证和阐述。不妥之处，望同行方家，多加指正。

① 参见《哲学研究》1981年第10期，第59页。

一

中国民族资产阶级约于19世纪70年代诞生，到七八十年代，反映这个阶级利益的一些政论家，就开始鼓吹变法和推行新政。1898年戊戌变法前作为政治革命的先导，这个阶级已在形成自己的哲学，康有为、谭嗣同、严复就是这方面的思想代表，他们用哲学为维新运动服务。戊戌变法失败后，资产阶级革命派看到在当时历史条件下，用从上而下的变法维新，无法取得成功，就转而采取暴力革命的办法，以求推翻清王朝的统治。章炳麟和孙中山的哲学理论，就成为资产阶级革命派的旗帜。但我的看法认为：尽管从康、谭、严到章、孙，他们的哲学各有自己的特色，可是从总的倾向看，都从不同侧面和在不同程度上表现出矛盾两重性的特征。

在近代中国，资产阶级大都主张反封建，主张向西方学习，因而在自然观方面大都能吸收一些自然科学成果，表现出机械唯物论的倾向。这是中国近代哲学在理论形态上出现的新特点，是值得注意的情况的一个方面。

以康有为为首的资产阶级维新派，就是较早注意吸收和利用西方若干自然科学的新成果，并以此来丰富和发展了我国的传统哲学的。比如我国古代的唯物主义自然观，一般都用“气”或“元气”这个范畴作为宇宙本体或世界万物的本原。康有为也似乎沿袭这种用法，如说：“元者，气也，无形以起，有形以分，起造天地，天地始也。”① 这里他同意何休对“元”这个范畴的解释，并说：“盖天地之本，皆运于气”②。但是康有为并不满足于对元气这

① 《春秋董氏学》

② 《春秋笔削大义微言考》卷一

种传统的解释，力图采用近代自然科学知识加以论证。如说："积气而成天，摩砺之久，热重之力生矣，光电生矣，原质变化而成焉，于是生日，日生地，地生万物。"① 对于"气"的内涵和实质，他用康德星云说观点来解释："德之韩图（康德），法之立拉士（拉普拉斯）发星云之说，谓各天体创成以前，星朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子互相引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块也"②。据此他用星云来说明天体运动，认为"星云团几十六万，吾艮河天乃十六万星云团之一。"③ 他还接受哥白尼日心说的观点，说"知地（球）之为游星绕日也。"④ 认为地球绕太阳而运行。用星云说阐释宇宙生成，比之我国传统的元气自然论和元气本体论是一种尝试性的突破，这不完全是直观的猜测，而是多少找到近代自然科学方面的根据。

对宇宙间太阳系天体的形成，康有为也试图用力学的观点加以解释。他认为，地球的形成是太阳分出的"形气"，即是由火热的太阳爆裂而来的。由于太阳既有巨大的离心力和吸引力，所以地球既从太阳分离出来，而又绕太阳运转不能离开轨道，其他围绕太阳的行星也都是这样⑤。康有为以拒力和吸力的相互作用来解释太阳星系宇宙的生成，说明近代西方以力学为基础的机械论对中国资产阶级哲学的影响，康有为的自然观已经突破传统的朴素唯物论的藩篱，使其推向近代具有机械唯物主义某些特征的哲学转化。

康有为的《诸天讲》约写作于1866年，稍后到1895年，维新派另一重要角色谭嗣同写了《以太说》。"以太"（Ether），希腊

① 《内外篇·理气篇》
② 《诸天讲》卷二。
③ 同上，卷九。
④ 同上，卷二。
⑤ 参见《诸天讲》卷三

文原为燃烧、点火之意，后被西方科学家认作是一种传播光媒的极细微的物质，即是指光辐射和热辐射的媒介体，由于它充塞宇宙，太阳和其他星球上的光才能传播到地球上来。谭嗣同接受了19世纪作为一种宇宙物质质点的以太假说，认为“以太”是“原质之原”，说“任剖其质点一小分，以至于无，察其为何物所凝结，曰惟‘以太’。”又说：“有至大、至精微，无所不胶黏、不贯洽、不管络、而充满之一物焉，……名之曰‘以太’。”谭嗣同把“以太”说成是至大而充塞宇宙，又是构成任何物体的最微小颗粒，即从宏观和微观方面论证了物质质点的存在，在“以太”假说为物理学界所否定之前，谭嗣同把它作为新概念来建立自己的物质观，比之古代的元气说，同样可以算得上一项突破性的尝试。

严复对于维新变法，在政治上所起的作用不如康、谭，但引进西方的自然科学知识，如康德的星云说、达尔文的进化论和牛顿的力学理论等，对形成具有唯物主义思想特征的自然观，即在创立近代中国资产阶级哲学的理论形态方面，却作出了巨大贡献。

对于世界万物的本原，严复有时也使用传统的“气”的范畴来加以表述。他说：“通天地人禽兽昆虫草木以为言，以求其会通之理，始于一气。”① 并由此“演成万物”②。不过严复所说的“气”，也像谭嗣同那样，称之为“以太”，即“最清气名伊脱（Ether）者”③。严复还谈到生命的起源问题，他说：“近代学者，皆知太初质房为生之始，其含生蕃变之能，皆于此而已具。”④ 这里所谓“质房”就是细胞，也是来自西方近代科学的概念。严复力图用新的自然科学知识，补充和更新古代朴素唯物主义“元气”说的内容。

① 《原强》
② 同上。
③ 《天演论·真幻》按语
④ 同上。

不过严复的主要贡献，还在于用机械力学的观点阐述了宇宙天体的形成和演化过程，这比康有为前进了一步。他说："天演者，翕以聚质，辟以散力。方其用事也，物由纯而之杂，由流之凝，由浑而之画，质力杂糅，相剂为变者也。"①对"翕以聚质"他解释说："其所谓翕以聚质者，即如日局太始，乃为星气，名涅菩刺斯，布濩六合，其质点本热至大，其抵力亦多，过于吸力，维乃由通吸力收摄成珠。太阳居中，八纬外绕，各各聚质，如今是也。"② 这里也认为太空中布满着星云团，由于其"质点"在运动中"抵力"与"吸力"的相互作用，才形成太阳和太阳系的八大行星。至于所谓"辟以散力"，是指物体在凝聚过程中，"质聚而为热、为光、为声、为动，未有不耗本力者。"③ 即不断散发其能量，使物体归于消灭。但由于能量守恒转化的原理，经过不断的"翕以聚质、辟以散力"这一无穷无尽的物质运动，使事物由单纯到复杂，由流动到凝固，由浑混到分明。在严复这里，宇宙天体的生成以至事物的变化发展，都是由于相吸相拒这种矛盾着的动力在起作用。因此他把传统的"气"也赋予这种性质，说"今夫气者，有质点有爱拒力之物也，其重可以称，其动可以觉。"④ 他还应用牛顿的力学运动法则，提出"大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。"⑤这种"质力相推"的观点，就是运用机械力学的原理来论证物质与运动的关系。从这里可以看出，严复的自然观比之康、谭，更具有机械唯物论的特征。

由上可见，康、谭、严等人在不同程度上都吸收了近代西方自然科学的成果，因而在改造和发展我国传统的朴素唯物主义元

① 《天演论·广义》按语
② 同上。
③ 同上。
④ 《名学浅说》
⑤ 《译天演论》自序

气说方面，都作了某种突破性的尝试，从而跨进机械唯物主义自然观的门槛，这是一方面。值得注意的另一方面是：他们都从不同角度夸大主观精神的作用。如康有为说："己与物皆性之体。物我一体，无彼此之界；天人同气，无内外之分"。故"物即己而己即物，天即人而人即天。"（中庸注）这是庄子"天地与我并生，万物与我为一"思想的发挥。他还说"天地我立，万化我出，宇宙在我。"① 这就用主观精神吞没了客观物质世界，变成了主观唯心主义的唯我论。据此，康有为特别强调人心的作用。他称之为"不忍人之心"，也就是"仁"，这是产生天地万物以至社会政治、人伦道德的总根源。他说："一切仁政，皆以不忍之心生，为万化之海，为一切根，为一切源，一核而成参天之树，一滴而成大海之水"。"人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至大同，皆由此出。"② "不忍人之心"如此神通广大，比之陆、王"心学"是几有过之而无不及。

谭嗣同也像康有为那样，把"仁"作为最高范畴，并与"心"相联系。他在《仁学·界说》第十一条中明确说："仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。"他在《仁学》中，曾反复论证了心力的作用。如说："所学皆虚，了无实际，唯一心是实。心之力量，虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之、毁之、改造之，无不如意。"他还说心能"度一切苦恼众生"。心力既能成毁以改造天地，又能挽劫而普渡众生。即是把人的主观精神，打扮成为既是造物主又是救世主，在哲学上只能归结为主观唯心主义。

严复和谭嗣同有点不同，谭嗣同承认他的"仁学"是继承佛教心宗、唯识宗和陆、王心学的思想；严复则明确批评说"陆王

① 《戊戌轮舟中绝笔书及戊午跋后》
② 《孟子微》卷一

之学”，“则直师心自用而已。”① 又说：“智慧之生于一本，心体如白甘，而阅历为采和，无所谓良知者矣。”②可见严复是反对唯心论先验论的。但是他却把经验绝对化，认为事物本体是不可知的，“而可知者，止于感觉。”③ 即只有“我”及我之感觉才是实在的；超出我的感觉范围，虽有物却如无物。他说：“我而外无物也，非无物也，虽有而无异于无也。”④ 这就从经验论走向不可知论和主观唯心论。严复本反对陆、王心学的良知说，但他只承认人的主观感觉可靠性，从而否定了事物的客观实在性，从另一极端不自觉地走了王阳明“心外无物”的老路。

在康、谭、严的思想体系中，既在不同程度上具备机械唯物论的特征，又从不同途径堕入主观唯心论的陷井，这说明他们的世界观具有矛盾的二重性。

从另一个侧面看，康、谭、严等人所以能形成具有机械唯物论特征的自然观，与他们接受近代西方自然科学知识是分不开的。他们多是无神论者。康有为就怀疑上帝存在说，认为“无验证可求”。谭嗣同也否认鬼神的存在。说：“与天相保无穷极，积学所致非鬼神。”⑤ 还说：“嗣同夙愤末世之诬妄，惑于神怪杂谶。”⑥ 严复更明确否定上帝创世说。他说：“自达尔文出，知人为天演中一境，且演且进，来者方将，而教宗抟土之说，必不可信。”⑦

但值得注意的是，康、谭、严一方面发表过否认上帝鬼神的言论；另方面却又根据自身的需要，宣扬宗教迷信思想。如康有为为了创立孔教，把孔子打扮成为代天发言立意的“通天教主”。

① 《救亡决论》
② 《穆勒名学》部乙篇六按语
③ 同上，甲篇三按语。
④ 同上。
⑤ 《谭嗣同全集》第 251 页。
⑥ 同上，第 195 页。
⑦ 《天演论·察变》按语。

说什么“盖天不能言，使孔子代发之。故孔子之言，非孔子言也，天之言也。孔子之制与义，非孔子也，天之制与义也。”①又说：“天子，孔子也。孔子为苍帝之精，作新王受命。”② 这样孔子成了天神的代表，而所谓孔教实际上变成了新宗教。谭嗣同则鼓吹耶、佛的灵魂不灭和轮回因果报应之说，如说什么“今使灵魂之说明，虽至暗者犹知死后有莫大之事及无穷之苦乐，必不于生前之暂苦暂乐而生贪著厌离之想；知天堂地狱，森列于心目，必不敢欺饰放纵，将日迁善以自兢惕。”③这里却有点像牧师式的说教了。

与康、谭比较，严复肯定世界就是物质及其自身的运动，观点是最鲜明的。如说“物之存亡，系其精气，咸其自已，莫或致之。”④ 他还批评康有为等的“保教”思想。认为那些“自命孔（教）之人”，是想建立新宗教，以便与“耶稣、谟罕争衡”。严复主张“保国”、“保种”，而反对提倡“保教”。但严复最终也不能摆脱有神论，他还是承认灵魂的存在，并不反对世俗迷信。如对他儿子说：“人生阅历，实有许多不可纯以科学通者，更不敢将幽冥之端，一概抹煞，迷信者言如是，固差；不迷信者，言其必不如是，亦无证据”⑤。后在大旱之年，他“乃率家人斋三日求雨”。在天下雨后，他还作诗纪事：“匡君闵然忧耕耘，仰天叩头断腥荤。微意乃为神所勤，晓凉记酒气氤氲。”⑥这就完全堕入有神论的泥坑了。

在康、谭、严的思想体系中，无神论与有神论两种思想并存，同样表明他们的世界观具有矛盾的两重性。

① 《春秋董氏学》卷五
② 《中庸注》
③ 《仁学》卷上
④ 《古今文钞序》
⑤ 《（1920年）阴八月六日致严璇》
⑥ 《愈壑堂诗集》卷下

二

近代中国的资产阶级革命派，在哲学上具有自己思想特色的突出代表是章太炎、孙中山，他们的机械唯物主义观点和无神论思想，比康、谭、严高出一筹；但也是从不同途径陷入了唯心论，或是走向了唯我主义的宗教归宿，即在哲学体系上还是不能摆脱矛盾的两重性。

章太炎的唯物主义思想主要表现在前期，1899 年他亲订的《訄书》以及《菌说》等，是他这方面的代表作。章太炎也使用了 19 世纪自然科学关于“以太”的概念，但和谭嗣同不同，谭氏解释为“性海”、“慈悲”或“心力”，因而陷入唯心主义；章太炎对此给予明白驳斥。他说：“或谓‘性海即以太’。然以太即传光气，能过玻璃实质，而其动亦因光之色而分迟速。彼其实质，即曰‘阿屯’，以一分质分为五千万分，即为‘阿屯’大小之数，是‘阿屯’亦有形可量。‘以太’流动，虽更微于此，而既有迟速，则不得谓之无体。”①这里他使用阿屯(Atom)即原子这个科学概念，作为物质的实体；以为“以太”虽是传播光的媒介，而其实质却是“阿屯”，是可以分割并具有形体和重量，所以“以太”虽比原子更细微，毕竟是物质的实有，不能任意解释为“心力”、“性海”等精神性东西。章太炎用原子来说明以太的物质性，当然比谭嗣同高出一筹，他对谭氏的批评，就是反对把以太说解释成为唯心主义。

章太炎还把自然界的各种物理现象，都归结为机械运动，他说：“即如光、热、电三者，虽不能得其质点，而终与湛然不动者有殊，……动则速矣，力则厚矣，而亦与极顽之日星同类，宁能

① 《菌说》

超出万有耶?"① 这里所谓与日星同类，也就是他说的"太阳率八行星成一世界。""地球为日所摄"，"日球亦因摄而动"，"地球及诸恒星"都"统于天河。"② 从宇宙天体的运行到光、热、电的传播，都归结为"动则速"、"力则厚"的机械运动，这使得章太炎的自然观更具有鲜明的机械唯物论特征。

据此章太炎否认自然界有什么造物主，当然也否认上帝创世说。他说："物生于日，而其为祸福则无与焉。若夫天与帝则未尝有矣。"③ 他还引用细胞学说，认为"今夫庶物莫不起于细胞"。"凡细胞诸种，皆自原形质成立。原形质似卵白质，赫胥黎氏称之曰'生命之本原'。……是即生物之所以灵运，然非有神宰界之矣。"④ 章太炎尽量利用他当时所能掌握的天文学、物理学以至生物、化学等方面的知识，批评了谭嗣同鼓吹"舍利性海"以至"灵魂不灭"之类的错误论调，旗帜鲜明地表达了他们无神论和神灭论思想。

可是同是这个章太炎，在1906年以后，却鼓吹要建立一个所谓"自贵其心，不以鬼神为奥主"⑤ 的无神论新宗教。本来宗教就是对神的信仰和膜拜，很难说有无神的宗教。但章太炎确是反对有神论。他痛斥迷信鬼神是"可笑可丑"和"卑鄙恶劣"的行径⑥，并专门写了《无神论》一文，批驳基督教、婆罗门教及各种上帝存在说，认为"欲使众生平等，不得不先破神教"。他提出"此心是真，此神是幻"⑦，就是他所谓无神新宗教教义。章太炎所鼓吹的新宗教确是不崇拜偶象神灵，也不像其他宗教和康有为的孔教

① 《菌说》
② 《视天论》
③ 《天论》
④ 《菌说》
⑤ 《答铁铮》
⑥ 《东京留学生欢迎会演说词》
⑦ 《建立宗教论》

那样，都塑造出一个神化了的教主。可是他所说的“此心是真”和“自贵其心”的“心”，他解释为“凡言心者，正当言识。”① 而这个“识”就是佛学唯识宗所说八识中最根本的“阿赖耶识”。这也称为“种子识”，是世界万物的本源。所以他说：“自阿赖耶识建立以后，乃知我相所依，即此根本藏识。此识含藏万有，一切见、相，皆属此识枝条。”② 不难看出，章太炎要建立的所谓无神论新宗教，实质上是以佛教唯识宗为基础的“依自不依他”地唯心主义哲学。他否认有外在的神灵，却无限夸大潜藏着的心灵。他批评谭嗣同的“仁学”，将“以太”附会为“性海”、“心力”，并承认灵魂不灭；可是在服膺唯识宗哲学这一点上，两人却是殊途同归。尽管章太炎的唯物主义自然观比康、谭高出一筹，但从整个思想体系来看，还是不能摆脱矛盾两重性的局限。

孙中山是近代中国民主革命的伟大先行者，他的哲学是近代中国资产阶级革命实践的总结，也是旧民主主义革命时期资产阶级哲学发展的完成形态。

在自然观方面，孙中山也是认为世界起源于物质，并宣传进化的自然发展观。他“以为进化之时期有三：其一为物质进化之时期，其二为物种进化之时期，其三为人类进化之时期。”③

这里所谓物质进化时期，讲的就是世界起源问题。他用物质运动的观点来说明天体和地球的生成：“元始之时，太极（此用以译西名以太地）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也。”④ 他把“太极”作为“以太”的同义语，以说明宇宙的原始状态是物质性的“气”。所以他在另处又说：“照进化哲学的道理讲，地球本来是气体，和

① 《四惑论》
② 《人无我论》
③ 《孙中山选集》上卷，第141页。
④ 同上。

太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头。”① 这里孙中山所阐述的宇宙生成论，是应用了从康德到拉普拉斯的星云说和赖尔的地质缓慢进化说，并用机械力学的观点来说明天体的运动进化过程。孙中山的“以太—星云”说，是把我国古代的唯物主义元气论，引向了以实验科学为基础的近代唯物论。

不过，孙中山虽然坚持以近代自然科学为基础的唯物主义宇宙观，吸取了达尔文以至哥白尼等人的优秀科学成果，但是当他接触到物质与精神关系这一哲学基本问题时，却往往表现出混乱。如有时把物质比作“体”，精神比作“用”，借用中国古代哲学的“体用”范畴来表述二者之间的关系。有时又把二者平列起来，说：“总括宇宙现象，要不外物质与精神二者，精神虽为物质之对，然实相辅为用。”② 这就陷入心物二元论。有时还过于夸大“精神”和“心理”的作用，如讲到北伐，认为“两相比较，精神能力实居其九，物质能力仅得其一。”武昌起义，也是“物质之力量小，精神之力量大。”③ 他谈到心理建设时，则说：“吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日；吾心信其不可行，则反掌折枝之易，亦无收效之期也。心之为用大矣哉！夫心也者，万事之本源也。满清之颠覆者，此心成之也；民国之建设者，此心败之也。”④ 这里将心的作用无限夸大，说成是万事之本源，在哲学上就不能不归结到主观唯心主义。据此，孙中山的整个思想体系，同样带有矛盾的两重性。

① 《孙中山选集》下卷，第662—663页。
② 《总理全集》，第2集245页。
③ 同上，第247页。
④ 《孙中山选集》上卷，第105页。

三

前面两个部分，概述了近代中国资产阶级维新派和革命派重要代表人物的哲学思想，指出他们的世界观在不同程度上都带有矛盾的两重性。所以这样说，并非认为他们在哲学基本问题上，都是动摇于唯物唯心之间，也不是说他们都是心物二元论者，而是说他们力图将物质与精神、科学与宗教两者加以调和，以至形成奇妙的结合和融合。这种思想特点与其形成的途径，以及产生这种思想特点的认识根源和社会历史根源等问题如能弄得比较清楚，对于当前讨论近代中国资产阶级哲学性质及其评价问题，可能会有一点帮助。

近代中国资产阶级哲学所以会出现矛盾两重性的思想特点，其形成的途径主要为两个方面：第一，利用中国古代儒家和佛教的某些哲学范畴，作为沟通心物的桥梁，从而形成一个包含心物的二重性本体。第二，接受近代西方某些哲学流派的观点，调和科学与宗教，从而形成一个融合矛盾的二重性体系。下面拟举例试作分析。

在康有为、谭嗣同的思想中，突出的一点就是把“仁”作为哲学的最高范畴。康有为曾提出“元为万物之本”。并说：“元者，气也”，是为“天地之始”。但是他又把“不忍人之心”的“仁”，说成是“为一切根，为一切源”，这样“以元为本”就变成“以仁为本”了。本来“仁”是属于政治道德的概念，可是从孔子开始已作为哲学最高范畴，康有为沿袭了这一点，他说：“仁者，在天为生生之理，在人为博爱之德。”又说：“世界之所以立，众生之所以生，国家之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁，苟无爱

力，则乾坤应时而灭矣。”① “仁”既包含有物质性的元气，又与“电”、“以太”结而为“不忍人之心”，并构成天地乾坤的主宰。这样，他的机械唯物论与主观唯心论就奇妙地结合起来了。

谭嗣同发挥了康有为“以仁为本”的思想，说“仁为天地万物之源”。但他着重在“通”字上作文章，他所写《仁学》开头界说第一条就说：“仁以通为第一义：以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”这就轻易地将心与物都包含在“仁”之内。他在《以太说》一文中，还说以太“其显于用也，为浪、为力、为质点、为脑气。法界由是生，虚空由是立，众生由是出。无形焉，而为万物之所丽；无心焉，而为万心之所感，精而言之，夫亦曰‘仁’而已矣。”这里“以太——仁”就成奇妙非凡的结合体了。

章太炎没有用儒家“仁”这个概念作为哲学的最高范畴，但他却把佛教唯识宗的“识”作为哲学的本体。他说：“今之立教，惟以自识为宗。识者云何？真如即是惟识实性，所谓园成实也。”② 这里他把“识”说成是唯一真实的存在，从而否定了客观物质世界。所以他在《齐物论释》中说：“宇宙本非实有，要待意想安心为有。”康、谭是用“仁”这个范畴，形成一个包含心物的二重性本体；章氏则推衍了阿赖耶种子识的含义，认为“此识含藏万有”，将客观物质世界，说成无不是潜藏于此“识”之中，故此与康、谭使用“仁”的范畴，实质上起到异曲同工的作用。

调和科学与宗教，在近代中国资产阶级哲学中也比较常见。他们由于吸收了西方自然科学的成果，一般容易导致机械唯物论观点。但以机械力学为基础的近代自然科学，并不能完全解决对事物本质及其发展动力的认识问题。近代西方哲学如康德和笛卡儿都是二元论者，康德宣扬彼岸世界的不可知论，笛卡儿的怀疑主

① 见梁启超：《南海康先生传》

② 《建立宗教论》

义及其调和科学与宗教的思想，对中国资产阶级哲学都产生过较大影响。康有为的自然观在坚持“星云——元气”说时是无神论者，但他又认为自然科学并不能解决“知天”问题。所以他又说：“以奈端（牛顿）、拉拍拉室（拉普拉斯）、达尔文之知多少，而欲尽知天乎？而可决无上帝乎？”①这就用不可知论来保留上帝的存在了。我们知道，牛顿是力学这门科学的奠基人，18世纪的唯物主义机械地把运动了解为物体在空间的位置转移，就是以他所表述的运动三定律为基础。但是牛顿不能解释机械运动的最初动因，只能把第一推动力归之于上帝。因此，康有为调和科学与宗教的矛盾的观点，就并不奇怪了。

比较有意识地调和科学与宗教的还有章太炎，他在1906年写了《无神论》一文，运用形式逻辑的推理去证明基督教“上帝”创世说的荒谬。他还把批判有神论和批判康德的不可知论结合起来，指出康德的彼岸世界是“千虑一失”。因此他不像康有为那样用不可知论来保留上帝的地盘，可以说他是注意从理论上来批判“上帝”创世说的。但章太炎虽坚决反对有神论的宗教，他自己却又要建立一个无神论的新宗教，他的手法是把“阿赖耶识”解释为“原型观念”。这个不生不灭的原型观念虽然不是物，但万物均由此变现而来。万物的变观，需有一个先验的因果序列的支配。据此他说：“言科学者，不能舍因果律。因果非物，乃原型观念之一端。既言因果，即于物外许有他矣。”② 佛教讲“三界唯心所见（现）”，认为先有先验的因果观念，才显现为世界各种事物的因果序列，这与符合客观事物发展规律的因果律是不同的。章太炎移花接木，故意将科学与宗教的矛盾加以融合是别有用心的。

近代中国资产阶级哲学，所以往往调和物质与精神、科学与

① 《诸天讲》卷十一
② 《四惑论》

宗教，有其认识上的根源。当时西方的近代自然科学知识开始传入中国，人们对此认识还很肤浅，如物质性的“电气”，康有为对之就颇有神秘感，说什么“知气者，灵魂也，略同电气，物皆存之。”① 又说：“无物无电，无物无神。夫神者，知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实。有觉知则有吸摄，磁石犹然，何况于人？”② 这样电与磁石都被看成有“觉知”的东西，完全混淆了物质与精神的界限。他还说：“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有也”③。这样比附更是有点不伦不类。谭嗣同也是把以太、电、心力混淆在一起，来说明“仁”以通为第一义。他们都由于错误地陷入物质有知论，从而在世界观上构成了调和心物的矛盾二重性体系。

孙中山的唯物主义自然观和无神论思想，在近代中国资产阶级哲学中算是比较彻底的，但他对生命和人类起源问题，在接受近代生物学的细胞学说时，却赞同法国生物学圭哇里的“细胞有知”观点。孙中山认为细胞“乃生物之元子”，所以命名为“生元”。他在《孙文学说》中说：“按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思维者也，乃有主意计划者也”。他还把“孟子所谓良知良能”，说成“即生元之知，生元之能。”这是从物活论来说明人类精神意识的产生，这就无法和唯心论的先验论划清界线。本来孙中山对哲学基本问题，曾较为正确地指出过精神是物质发展到一定阶段的产物，是人所特有的，但由于他“生元有知”这一认识上的错误，使他在这个问题上陷入二重性的矛盾。

近代中国资产阶级哲学所以往往带有矛盾的二重性，还有其

① 《礼运注》
② 《大同书》
③ 《孟子微》

深刻的社会历史根源。在我国旧民主主义革命时期，资产阶级维新和革命派，曾先后充当过革命的领导者，并都主张向西方学习政治、科学和文化，所以基本上可算得是当时的先进阶级。但中国资产阶级是有两面性的，虽然总的倾向是反封建，却往往与地主、官僚、买办有着千丝万缕的关系；同时不相信人民群众的革命力量，甚至害怕群众，不承认阶级斗争是推动社会发展的直接动力，仍然抱着英雄创造历史的唯心史观。正是由于这种局限，使得他们的自然观方面，虽然在不同程度上跨进了近代唯物论的门槛；但从整个思想体系来看，又几乎无不陷入二重性的矛盾，并且最终总是强调个人主观精神的作用。如维新派的康、谭，他们所以把“以太”和“元气”等同于“仁”，并归结为“心力”和“爱力”，原因是要冲决“三纲五伦”这个封建网罗及其唯心主义道体，即使是机械唯物论的自然观，也难起到直接作用。因此他们提出要通于仁，通于平等、博爱，归结于心识，即要从主观方面寻求解脱和突破，故最终都归结为主观唯心主义。

资产阶级革命派的章太炎，他的唯物主义自然观和无神论思想，虽较康、梁高出一筹，但还是不能解决革命的动力问题。他之所以要建立“自贵其心”的新宗教，据说为的是去“刺激”人们的“爱国心肠”，以抵御帝国主义侵略和反对封建主义统治。他并不讳言要依靠唯识宗和王阳明的主观唯心主义哲学，鼓舞革命斗志，使人“排除生死、旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，不作惴夫奋矜之气，以此揭橥，庶于中国前途有益。”① 他还极力夸张佛教的理论，说什么“非说无生，则不能去畏死之心；非破我所，则不能去拜金心；非谈平等，则不能去奴隶心；非示众生皆佛，则不能去屈退心。”② 总之，他鼓吹所谓新

① 《答铁铮》
② 《建立宗教论》

宗教，无非鼓舞人们要发挥主观精神的战斗作用。对于这一点，孙中山后来也有类似的思想。当然，他没有宣扬唯识宗的佛教理论，也没有建立什么新宗教，但夸大精神心力的作用以鼓舞革命斗志，却有其一致性。

综上所述，近代中国资产阶级哲学矛盾二重性的特点，有其深刻的社会历史根源，这种特殊的哲学形态正是近代中国的特殊社会条件所产生的。这里还想附带说明两点：第一，自然科学对哲学形态的发展有着重大影响，但具有唯物主义自然观的人并不能以此来表明他的整个世界观，因为人们整个世界观的指导思想，不能不受到社会历史观的制约，特别是对一些社会政治活动家的世界观的复杂性，更需要作深入的探索。第二，哲学与政治不能等同，但也不是无关。哲学上无论是唯物论还是唯心论，或是带有二重性的矛盾体系，都要具体分析在当时政治上所起的作用。另外，政治上的需要，也往往影响到人们的哲学思想。所以，如何处理好自然科学、政治与哲学的关系，仍值得我们很好研究。

从中国走向近代化的进程中看龚（自珍）、林（则徐）、魏（源）思想的历史地位

中国走向近代化的进程，鸦片战争的失败是一个转折点。作为中国近代史的开端，往后中国虽然没有成功地进入资本主义社会，但当时一些进步的思想家、政治家，他们已开始放眼世界，并企图促使中国走向近代化的进程。在鸦片战争前后，如龚自珍、林则徐、魏源等人，就作过这方面的努力。本文拟对他们的思想作出分析，即在这个历史的转折关头，看他们的思想在促进社会的发展中能起到什么样的作用。我们今天也在进行改革和开放，因此通过对历史的反思，为如何对应中西文化的交流问题，当可以给我们借鉴和启迪。

一

龚自珍（1792－1842）是我国封建社会走向解体，半殖民地半封建社会行将到来，即处在历史矛盾的转折时期的进步思想家和诗人。他生当乾隆末年，经历了嘉庆到道光。他死的时候（道光二十一年）鸦片战争已经爆发，但还未看到战争最后失败的结果，本来从明朝中后期开始，随着商品经济的发展，在我国封建社会中已出现有资本主义生产关系的萌芽，但在中央集权封建专制的高压底下，与当时的欧洲相比，我国的社会发展却呈现缓慢

甚至停滞的状态。清朝前期虽号称有所谓乾嘉盛世，其实这只不过是我们古老封建帝国的回光返照，从社会发展进程来说是落后了。但当时清朝的统治者却仍是夜郎自大，以天朝上国自居，既不体察国内社会的群情，更是无知海外世界的大势。在自珍生活的青年时代，虽算挨上了这称为太平盛世的尾巴，但他不像那些醉生梦死的贵族官僚，只会过骄奢淫逸的生活。他在青年时即随父走南闯北，了解“田夫、野老、驺卒”等下层百姓的“世情民隐”，因此能透过升平的面纱，以一种特有的敏锐的眼光，看出清王朝已经到了日落西山、气息奄奄的“衰世”时代。他写了《明良论》、《乙丙之际箸议》、《尊隐》、《平均篇》等富有战斗性的文章，对腐朽黑暗的现实政治社会进行深刻的揭露，并断言“乱亦竟不远矣”①。

龚自珍是依据今文经学的“三世”说，将社会划分为治世、衰世和乱世，衰世在表面上还维持虚假的太平，但实际有如“将萎之华（花）”，无可避免地走向凋落。他眼见到民生日益穷困，“自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变饿者。”② 而那些自称为民作主的封建官僚，却只会搜刮民脂民膏，只知谄媚固宠以保持禄位。他眼见当时的官场，“官益久则气愈偷，望愈崇则谄愈固，地益近而媚亦益工。”③ 可以说尽是一些无耻无能之辈。所以出现这种情况，他认为首先与选拔人才的科举制度有关。他在《对策》中指责八股取士使广大考生“疲精神耗日力于无用之学”，而对“兵刑钱谷之事”一无所知，一旦进入仕途则“凡典礼乐者未尝学礼乐也”，“凡典兵者皆未尝知兵也。”这样的人即使不贪污腐化，也无法为人民办点好事。

① 《乙丙之际著议第九》
② 《西北置行省议》
③ 《明良论二》

龚自珍在殿试的对策中，从施政、用人、治水、开边等方面提出改革主张，并写了《御试安边绥远疏》。他一心是想报效朝廷，结果却使“阅卷诸公皆大惊”，反而引起这些封建官僚的不满。他后来近10年担任过宗人府主事、礼部主客司主事等小京官，始终无法施展改革政治的才能。由于他在官场中抨击时弊，并支持禁烟派的活动，故受到官僚大地主顽固派的排挤。1839年（道光十九年）4月，他终于辞官南归。回到杭州后，曾在紫阳书院和江苏丹阳县的云阳书院任教。1841年夏秋间却猝死于丹阳，年仅50岁。

综观自珍的一生，虽然没有机会施展其抱负，但他仍存忧时报国之心。他深感当时的社会危机严重，甚至说“各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁。”① 这里的估计是有点朝不保夕的味道。但他并不愿意让清王朝就此灭亡，认为出路要主动进行改革。据此他提出说：“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革。”② 又说：“我祖所以兴，岂非革前代之败耶？前代所以兴，又非革前代之败耶？”③ 这里搬出历史上的经验教训，希望统治者在改革中争取主动。

至于怎样进行改革，自珍认为“贫富不相齐”的结果会“丧天下”，因而提出“有天下者，莫高于平之之尚”的主张④。即认为治理天下的最高理想，是能够使人民得到平均的分配。他所谓“革前代之败”，也无非是整顿吏治，主张引用能够承担改革任务的各类人才，还有要限制土地兼并，提出复井田和按宗法等级授田等办法，以缓和阶级矛盾。自珍这些改革措施，明、清时一些进步学者也多有此主张，从总体上来说并没有突破儒家仁政思想

① 《西北置行省议》
② 《乙丙之际著议第七》
③ 《乙丙之际著议第七》
④ 《平均篇》

的藩篱。对此他自己也承认："何敢自矜医国手，药方只贩古时丹。"① 他是想用古代的丹方治理中国社会走向近代所面临的问题，当然是难以奏效；并且在他之前，历史实践证明这些改革是行不通的。

那么龚自珍在中国社会走向近代的进程中能起到什么样的作用？我认为主要是破而不是立。是揭露而不是修补，是开风气而不是干实事。他利用今文经学的"三世"说，梁启超称其"往往引公羊义讥切时政，诋排专制"，"晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读定庵文集，若受电然。"② 光绪年间所以会掀起一股崇拜龚氏的热潮，梁启超说到"今文学派之开拓，实自龚氏。"③ 康梁变法，就是以今文经学作为理论依据，而自珍却开其端绪，这可能是其受崇拜的一个原因。另外自珍推尊自我创世说和极度夸张"心力"这种主观精神，后来康有为、谭嗣同等人就深受影响，这为晚清思想的解放当会起到促进作用。

"一事平生无龌龊，但开风气不为师。"④这两句诗可以说是龚自珍的自白。他开的什么风气？可以说是通过否定乾嘉时所流行脱离现实政治的考据学和空谈心性的程朱理学，而积极倡导主张变革的经世致用思想，从而开出近代中国的学术新风。虽然由于阶级和时代的局限，他没有开出近代的民主与科学。但他提出人类社会历史是"众人自造，非圣人所造"⑤ 的观点。同时还批评儒家"乃曰天下之大分，自上而下"的成说，从而提出"先有下而

① 《已亥杂诗》
② 《清代学术概论》
③ 《清代学术概论》
④ 《已亥杂诗》
⑤ 《壬癸之际胎观第一》

渐有上”① 的主张。他还反对君权神授与天命迷信，这都有助于近代人文主义思潮的发展。

关于龚自珍与西方文化的接触问题，虽有说他到晚年“尤好西方之书”，但这里指的是西天佛教，并非已熟悉西方的资产阶级近代文明。不过他从鸦片烟毒的泛滥中，似已预感到西方资本主义国家会侵略中国。如在鸦片战争前就曾指出：“维海之西，有英吉利，隆鼻高眶，环伺澳门，以窥禺（指番禺、即广州）服。”② 又说：“近惟英夷，实乃巨诈，拒之则扣关，狎之则蠹国。”③ 正因为他有此预感，所以当林则徐被派去广东禁烟时，他主张“此行宜以重兵自随”，并且“大器宜讲求”，即要作好战争准备，事实证明，自珍对西方资本主义的侵略本性认识是比较深刻的，他目睹时艰，从对内忧外患的关注中表现出爱国主义精神，虽然他还不可能摆脱忠君思想。

总的来说，龚自珍仍然是站在地主阶级改革派的立场，但他的思想却在自觉和不自觉地寻求打破缺口。梁启超称他“性诙宕，不检细行，颇似法之卢骚，喜为要眇之思。”又说其“所学病在不深入，所有思想，仅引其绪而止。”④ 这里指出他思想上的优点与缺点，他喜欢放开思路想问题，却又钻研不深，但作为开风气总可以给后来者以启迪，光绪年间的维新志士所以一度崇拜他，恰以说明其具有的历史地位。

二

林则徐（1785—1850）年稍长于龚自珍，而去世却较迟。他

① 《农宗》
② 《涿洲卢公神道碑铭》
③ 《阮尚书年谱第一序》
④ 《清代学术概论》

在1811年中进士后就进入官场，历官40年间曾位至封疆大吏，又曾因鸦片战争而负屈被贬谪。但他勤政爱民、忧时报国之心却始终如一。“苟利国家生死以，岂因祸福避趋之。”① 这是他生平的自白，只要对国家民族有利，就不计较个人的死生祸福，他并且在行动上实践这番诺言，做到言行一致。

由于林则徐毕生是个实干的政治家，所以在学术思想史上对他多没有提及，其实他是龚自珍经世致用思想的积极推行者，如他在江浙一带当地方官时，修海塘，兴水利，“凡民生疾苦，吏治废坠，人才贤否，无纤悉不知，知无不行。”故时人称他“朝夕孜孜不倦者，国政民瘼两大端而已。”② 解除民间的疾苦，是为求得国家的安宁。所谓民为帮本，本固邦宁，这是儒家传统民本思想的发挥。

不过林则徐在中国社会走向近代的过程中，他所能起到的促进作用，主要还不是他的民本思想，更可贵的是他打破了封建社会长期的闭关自守，而成为中国近代史上主张开眼看世界的第一人。

林则徐之所以主张开眼看世界，并且躬行实践。由于他从来在推行政务活动中有一个指导思想，就是要按照客观实际情况办事。如他被任命为河东河道总督时，就提出“必须明晓工程”，才能“胸有把握”，“既不明于形势，即不审于机宜。”所以要治河、防河，就得要“先周知其弊”，才能“化险为平”。这里他提出要认识河防形势，主张要“学而后入政”，这个“学”就是对客观实际的“研求”，由于他对“河工全未谙悉”，所以表示“不敢贸然从事”③。他这种求实精神，在哲学上是符合唯物论反映论的认识

① 《赴成登程口占示家人》
② 金安清：《林文忠公传》
③ 《补授河督谢恩并陈不谙河务下忱摺》

路线的。

按照上述林则徐从政的指导思想，要办好事首先要了解客观实际，自己才能作出对策。无论对内和对外他都是把握着这条原则，也可以说他所以主张开眼看世界的理论依据。林则徐被派往广东清查鸦片，是他一生从政中的大事。当时以英国为首的西方资本主义国家，正在向外扩张势力。它们贩卖鸦片，谋取暴利，毒害广大人民，当时中国就深受其害。林则徐到广东后，就碰到一场如何对付外国侵略者的复杂斗争。他的办法就是先了解外情，由于对西方文字上的隔阂，所以首先组织翻译班子，有计划地搜集和编译外国书报，内容包括军事、政治、经济情报，世界各地社会知识、法律和军事技术，还有外人对华评论等方面的资料。他除积累这些文献材料外，还找寻机会亲自向外国人了解情况。1839年6月，林则徐在虎门接见美国商人经氏和《中国丛报》主编、美国传教士裨治文时，就向他们询及英国海军力量及如何同英国女王以至其他欧洲君主通讯等问题。当时他之所以积极开眼看世界，为的是知己知彼，了解外情，从而更好制定抵抗侵略的“制夷之策”。这既是他经世致用思想的实践，又是他对推行唯物论反映论思想路线的积极发挥。

林则徐由于开眼看世界，从而熟悉一些外情，故对禁烟问题能制订出较为正确的斗争策略，当他了解到：“外夷英吉利、花旗、荷兰、法兰西、大小西洋、俄罗斯、大小吕宋等国，吸食鸦片各有例禁。”而当时英美等国际舆论也有批评鸦片走私是“有犯中国之法律”①。据此他在致英国女王的照会中理直气壮地提出：既然“别国人到英国贸易，尚需遵英国法度”，那么来华英商，“欲图长久贸易，必当凛遵宪典，将鸦片永断来源，切勿以身试法。”他对鸦片走私和正常外贸作了严格区分，对外商一再宣布“奉法者来

① 《鸦片战争》（资料丛刊）第二册，第412、507页。